فکشن ہاؤس کا کتابی سلسلہ (26)

سہ ماہی

تاریخ

ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی

18-مزنگ روڈ لاہور

فون: 7249218-7237430

E-mail:FictionHouse2004@hotmail.com

مجلّہ ''تاریخ'' کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ الیف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: 6665997

ای میل: lena@brain.net.pk.

خط و کتابت (برائے سرکولیشن)

پبلشرز	☜	فکشن ہاؤس
	☜	18-مزنگ روڈ لاہور
فون	☜	7249218-7237430
قیمت فی شمارہ	☜	100 روپے
سالانہ	☜	400 روپے
قیمت مجلد شمارہ	☜	150 روپے
بیرون ممالک	☜	2000 روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ)
		رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان
اہتمام	☜	ظہور احمد خاں
کمپوزنگ	☜	فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور
پرنٹرز	☜	حاجی حنیف پرنٹرز لاہور
سرورق	☜	عباس
تاریخ اشاعت	☜	جولائی 2005ء

آندرے گندر فرانک کے نام

(1929-2005)

آندرے گندرفرانک (Andre Gunder Frank) جنہوں نے 75 سال کی عمر میں 23 اپریل 2005ء کو وفات پائی، ان دانشوروں میں سے تھے جنہوں نے سرمایہ داری کے نظام پر تنقید کرتے ہوئے، مستحکم شدہ روایات کو چیلنج کیا۔ انہوں نے 40 کتابیں اور لاتعداد تحقیقی مقالات و مضامین لکھ کر اپنے خیالات سے لوگوں کو چونکایا۔ خاص طور سے انہوں نے ''پس ماندگی'' اور ''انحصاریت'' پر جو نظریات دیئے ہیں، ان سے یورپ کی سرمایہ داری اور تیسری دنیا کے ملکوں کی پس ماندگی کے بارے میں آگہی ہوتی ہے۔ انہوں نے تاریخ نویسی میں ''یورپ کی مرکزیت'' کو بھی چیلنج کیا اور اس بات کی بھی نشاندہی کی کہ سرمایہ داری یورپ کے شہروں سے نہیں ابھری بلکہ اس کی حیثیت اس وقت بدلی کہ جب یورپ میں صنعتی انقلاب آیا، ورنہ اس سے پہلے کی سرمایہ داری ایشیا و افریقہ میں بھی موجود تھی۔ اور اس کی بھی وہی خصوصیات تھیں جو یورپی سرمایہ داری کی تھیں۔

اپنے خیالات کی وجہ سے انہیں بہت سے ملکوں سے جلاوطن کیا گیا، جن میں برازیل، چلی، اور میکسیکو شامل ہیں۔ فرانک نے اپنی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ 1980 اور 1990 کی دہائیوں میں اس نے تقریباً 80 امریکی یونیورسٹیوں میں پڑھانے کے لئے درخواستیں دیں، مگر انہیں کہیں سے بھی جواب نہیں ملا۔ اگرچہ انہوں نے 1957 میں شکاگو یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی تھی۔ آخر میں انہوں نے یونیورسٹی ایسٹ انجلیا میں پڑھایا اور ریٹائرمنٹ کے بعد یونیورسٹی آف ایمسٹرڈم میں بطور پروفیسر پڑھاتے رہے۔

ان کی مشہور کتابیں یہ ہیں:

1- *Capitalism and Underdevelopment in Latin America (1975).*
2- *The Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology (1970).*
3- *Re-Orient: Global Economy in the Asian Age (1993)*

فہرست

مضامین

تحقیق کے نئے زاویئے

نقطہء نظر

سہ ماہی تاریخ کی سلور جوبلی تقریب

تاریخ کے بنیادی مآخذ

تذکرۃ الواقعات

مصنف: جوہر آفتابچی

ترجمہ: سید معین الحق

مضامین

علوم کے بارے میں معلومات اور تعلیم

رومیلا تھاپر/ترجمہ: پروفیسر ریاض صدیقی

ہمیں یہ حقیقت ذہن میں رکھنا چاہیے کہ تعلیم کا ایک مقصد اپنے آخری نتیجے میں آگہی اور علم کو بڑھاوا دینا ہوتا ہے۔ لیکن اگر ایسا کرنا ہمیشہ ممکن نہ ہو تو کم سے کم تعلیم حاصل کرنے والوں کو علوم کے شعبوں میں ہونے والی پیش رفت سے تو ضرور مانوس کرانا چاہیے۔ میں اس سوال پر دو جہتوں سے بات کروں گی اول کہ علوم کے شعبوں میں ہونے والی پیش رفت ہے کیا اور جس کی ابتدا اسکول کی سطح سے کی جانا چاہیے۔ اس میں ترجیح تاریخ کے علم کو دینا چاہیے اور دوم تعلیم کے عملی پہلو جن کا ماخذ معاصر سرکاری تعلیمی ادارے ہوتے ہیں جن سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ علوم کے شعبوں میں ہونے والی پیش رفت سے پڑھنے والوں کو آگاہی فراہم کریں۔

کچھ دنوں پہلے کی بات ہے جب اخبارات کے ذریعہ بتایا گیا تھا کہ انسانی وسائل اور ترقی کے سابق وزیر مرلی منوہر جوشی نے کہا کہ مورخین جن میں (رومیلا تھاپر) بھی شامل ہوں اور چند دوسرے تاریخ پر جمے ہوئے گرد و غبار کو جھاڑیں تاکہ تازہ ترین معاصر نقطہ نظر کے تناظر میں تاریخ مرتب کی جا سکے۔ یہ ایک مثبت رائے ہے ایک ایسے شخص کی جس نے بارہا علم تاریخ سے اپنی لاعلمی اور بے خبری کا اظہار کیا ہے۔ تاریخ کیا ہے اس کا ان کو علم ہی نہیں ہے نہ پرانی تاریخ کا اور نہ جدید تاریخ کا۔ اس میں بھی کسی شک کی گنجائش نہیں ہے کہ وزیر موصوف نے جو کہا اس کا مقصد تاریخ کی نصابی کتابوں کے تنازعے کی تجدید کرنا تھا۔ تاریخ کیسے پڑھائی جائے اور تاریخ کی نصابی کتابوں کی یہ بحث جاری رہے گی کیونکہ یہ مسئلہ صرف تاریخ نویسی اور تاریخ کی تعبیر و تشریح

تک محدود نہیں ہے بلکہ اس کا مزید تعلق تین پہلوؤں سے ہے جن کا اثر تعلیم کے مراحل میں تاریخ پڑھانے اور نئی جانکاری کو بڑھاوا دینے پر مرتب ہوتا ہے۔ پہلا پہلو اس سوال کو اٹھاتا ہے کہ ہم نئی ترقی یافتہ جانکاری کو فروغ دینے میں کس حد تک سنجیدہ ہیں، دوسرا پہلو نئی ترقی یافتہ جانکاری کو ترسیل کے لئے استعمال کئے جانے والے طریقہ کار کا ہے اور تیسرا پہلو ان حدود سے آگاہی کا ہے کہ کسی شعبہ علم کا سیاسی عزائم کے حق کس طرح غلط استعمال کیا جاتا ہے اور جس سے ہم آگاہ بھی ہوتے ہیں۔ علوم کی پیش رفت کے ساتھ ان میں ہونے والے معلومات کے نت نئے اضافوں کو بڑھاوا دینے کا فرض صرف تاریخ ہی ادا نہیں کرتی ہے دوسرے شعبے بھی یہ فرض ادا کرتے ہیں۔ اس فرض کو سرانجام دینے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان سمتوں کا بھی ادراک رکھتے ہوں جو علوم کے نظام میں رونما ہونے والے انقلاب، وقت کے ساتھ ہونے والی تبدیلیوں کی وجوہات اور جدید علوم کی کوکھ سے پیدا ہونے والے مستند سوالات کیا ہیں کے حوالوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ شعبہ علم جس کو وسیع تر اصطلاح میں ہندستانیات (Indology) کا نام دیا گیا ہے اور جو عموماً موجودہ تنازعات کی بنیاد بن گیا ہے اس میں ابتدائی زمانے کے متون (Texts) کا مطالعہ ضروری ہوتا ہے جیسے مختلف وید، مہابھارت اور رامائن وغیرہ اور ان پر لکھی جانے والی شرحوں کا جو ان کو مرتب کی جانے والی صدیوں سے لے کر اب تک لکھی گئی ہیں۔ اب اگر ہم ان متون اور شرحوں کا مطالعہ علوم کے نظام کا ایک ضروری حصہ سمجھ کر کریں تو پھر ہمیں علمی معیار کے تقاضوں اور تاریخی تناظر میں ہی رہتے ہوئے ان کا مطالعہ کرنا چاہئے اور یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ ان متون پر تبصرہ کرنے والے دانشوروں نے ان کا تجزیہ کس طرح کیا ہے۔ اس کے لئے مہارت کی ایک خاص سطح درکار ہوتی ہے جو عموماً ہر پڑھنے اور لکھنے والے کے پاس نہیں ہوتی ہے۔ اس قسم کے مطالعے کا ایک پہلو یہ بھی ہوتا ہے کہ ان متون میں پائے جانے والے خیالات کے ایک نہیں بہت سے الگ الگ متون ملتے ہیں اور ہر متن کے خیالات دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ لکھنے والوں نے ان مختلف متون کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کو کس طرح سمجھا اس پر بھی نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔ رام کتھا کے بہت سے متون ہیں کچھ بودھوں کے، کچھ جینیوں کے اور کچھ دوسروں کے لکھے ہوئے ہیں جن میں تعبیر و تشریح کے مابین اختلافات دکھائی دیتے ہیں۔ پرانے زمانے کے دانشوروں نے بھی اور بعد کے

آنے والے دانشوروں نے بھی ان اختلافات پر بحث کی ہے لیکن تازہ بحثوں میں جوان قدیم متون پر ہوئی ہیں یا ہو رہی ہیں بحث کرنے والوں نے ماضی کی شرحوں اور متون کے بیانیوں پر تبصروں کو ردی کا مال سمجھ کر نظر انداز کیا اور انیسویں صدی کے لکھاریوں کے بیانات اور حوالوں سے رہنمائی حاصل کی ہے۔ اس رجحان میں ہماری دانشوری کی روایت کا دیوالیہ پن محسوس کیا جا سکتا ہے۔ ہمیں اس کی کھوج بھی لگانا چاہئے کہ ایسا کیوں ہوا اور ہو رہا ہے اور نئے لکھنے والوں نے انیسویں صدی کے بیانات اور نقطہ نظر ہی کو مستند جان کر اپنی آرا کیوں متعین کی ہیں۔ اسی طرح ماضی کے فکری دھاروں اور متحارب دھاروں کے تجزیئے اور ان کے تاریخی تناظر کی معاصر جدید طریقوں سے تجزیہ کاری کی کوششوں کو برداشت کرنے کا فقدان کیوں ہے؟ اس طرز اظہار کو اگر ہم ماضی کے متون کو دیکھنے اور پرکھنے کا مغربی اسلوب سمجھیں تو یقیناً علم کو بڑھاوا دینے کے حوالے سے منطقی ردعمل یہ ہونا چاہئے کہ ان کا بھی مطالعہ کیا جائے نہ کہ انہیں رد کر دیا جائے۔ ہم نہ جانے کیوں ماضی کو دریافت کرنے کے بجائے اسے منجمد کر دینا چاہتے ہیں۔ اگر جینیوں کی رامائن پوما کریم نے والمیکی کی بعض خیالی جزئیات کی عقلی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے جیسا کہ دانشوروں نے لکھا بھی ہے تو ان پر غور کیوں نہ کیا جائے۔ اس قسم کا مطالعہ ہمیں اصل حقائق تک پہنچنے میں مدد دیتا ہے۔

میں نے انیسویں صدی کے بیانات کا حوالہ دیا ہے کیونکہ ان میں جو کچھ بھی بطور روایت سربلند کیا گیا ہے وہ اصل میں انیسویں صدی کا ہی محدود نقطہ نظر ہے جو ماضی کے بہت زیادہ قدامت پسند لکھنے والوں سے مختلف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جب کہیں اتفاق سے ماضی کے تبصروں کا حوالہ دیا بھی گیا ہے تو بھی ان زندہ و فعال بحثوں کا ذکر ہی نہیں کیا گیا ہے جو ماضی کے دانشوروں کے مابین ہوتی رہی تھیں۔ یہ بحثیں سوالات کے روپ میں اٹھائی جاتی تھیں اور مانے گئے قدیم متون کے معنوں پر تبصروں کی صورت میں محفوظ ہیں۔ ان مبصّروں کا ایک طویل سلسلہ تھا جنھوں نے مختلف خیالات کا اظہار کیا ہے۔ یہ ماضی کا طویل سلسلہ اور بدلتا ہوا تاریخی تناظر دونوں مستند ہیں لیکن بہت کم ہی طالبعلم جانتے ہیں کہ ان قدیم متون پر ابتدائی زمانوں کے دانشوروں کے مابین نقطہ نظر کے اختلافات تھے جن کے بارے میں موجودہ زمانے کے دانشور وثوق سے یہ کہہ

دیتے ہیں کہ ان کے بیانات بے معنی ہیں۔ ہر متن مقدس ہے، کچھ بادشاہ ہیں جو عظیم نہیں تھے، بیشتر شاہی راج سلطنت تھے، ہر ہیرو اخلاقی اقدار کا مثالیہ ہے۔ یہ دعوے اپنی جگہ مگر ان میں جو گڑبڑ ہے اس پر اظہار رائے سے گریز کیا جاتا ہے۔ اپنے اس قسم کے طرز بیان کا یہ کہہ کر جواز پیش کیا جاتا ہے کہ ماضی کو اس انداز سے پیش کیا جانا ہندستانیت کی پہچان پر اعتبار و یقین قائم کرنے کے لئے ضروری ہے۔ حالانکہ زیادہ حقیقت پسندانہ جائزے اگر مرتب کئے جائیں تو وہ زیادہ اعتبار اور یقین قائم کریں گے اگر ہم خود کو اپنی دانشوری کی روایت سے بطور علم کو بڑھاوا دینے کے مانوس کرانا چاہتے ہیں تو پھر ہمیں نوآبادیاتی راج سے پہلے کے بیانات، مباحثوں اور تنازعوں سے رجوع کرنا پڑے گا جو اس زمانے کے دانشوروں نے سنسکرت فارسی اور دوسری بہت سی علاقائی زبانوں میں قلمبند کئے تھے۔ ان میں ماضی کے مقدس متون پر تبصرے بھی شامل ہیں۔ کسی بھی فلسفیانہ بحث کو شروع کرنے سے پہلے مخالفوں کے خیالات پر بحث ضروری ہوتی ہے مثلاً ویدوں کی تازہ تشریحات اکثر آروبندو اور ویویکا نند اور انیسویں صدی کے مبصروں کے خیالات کا حوالہ دیتی ہیں۔

ان کے پڑھنے اور سننے والے نوآبادیاتی حکمراں اور متوسط طبقے کے ہندستانی تھے۔ ان مبصروں کے خیالات کا اصل مقصد علمی تناظر میں حقائق کو دریافت کرنا نہیں بلکہ بعض مخصوص عزائم کو تحریک دینا تھا۔ چودھویں صدی کے ایک اہم مبصرساین نے رگ وید کی تشریح کرتے ہوئے جو لکھا ہے اور جس طرح لکھا ہے، کیوں لکھا ہے، اسے سمجھنے کی بہت ہی کم لکھاریوں نے کوشش کی ہے۔ ہم اگر اس کے تبصروں سے بلکہ ان تبصروں سے بھی استفادہ کریں جو مبہم ہیں تو اس کی فکری دنیا سے بھی آگاہ ہوں گے اور ان طریقوں سے بھی واقف ہوں گے جن کے ذریعہ اس نے متون کا مطالعہ کیا تھا جبکہ یہ طریقے اب تسلیم نہیں کئے جاتے ہیں۔ موجودہ زمانے کی آریائی تھیوری چونکہ چودھویں صدی میں ناموجود تھی اس لئے ان زمانوں کے دانشوروں نے رگ وید کا مطالعہ مختلف انداز میں کیا تھا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم بھی مطالعے کے چودھویں صدی والے طریقے کو مان لیں تاہم ہمیں یہ سمجھنے کی کوشش ضرور کرنا چاہئے کہ اس زمانے کے مطالعات آج کے زمانے کے مطالعات سے مختلف کیوں ہیں۔ موجودہ زمانے کی آریائی تھیوری اگر صحیح ہے تو

ماضی میں بھی اسے کہیں نہ کہیں کسی روپ میں ہونا چاہئے تھا۔ ہمیں اس پر بھی نظر رکھنا چاہئے کہ اس مخصوص شعبے میں معلومات کس حد تک بدلی ہیں اور آگے بڑھی ہیں۔ ماضی کے زمانوں میں دانشوروں کے مابین مختلف اور متضاد خیالات کا مستقل تبادلہ ہوتا رہا تھا جن کے لکھاریوں نے اپنے خیالات سنسکرت، فارسی اور مختلف علاقائی زبانوں میں قلمبند کئے ہیں۔ ان مکالموں کے کیا اثرات مرتب ہوئے؟ علم اور معلومات کی ترقی کے یہ بھی معنی نہیں ہو سکتے ہیں کہ ہم صرف ایک نقطہ نظر کو پڑھنے اور سننے والوں پر تھوپ دیں۔ اس کے معنی ہیں علم اور معلومات کے نظام کا از سر نو جائزہ لینا اور تجزیہ کرنا جس کے نتیجے میں اکثر کوئی نیا اور تازہ تناظر اپنا انکشاف کرتا ہے۔

تاریخ کی تدریس پر اثر انداز ہونے والا دوسرا پہلو وہ طریقہ کار ہے جو علم اور معلومات کی پیش رفت سے آگاہ کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ ایک ایسے طریقے کی تعریف کا تعین جو ان لوگوں کے لئے قابل قبول ہو جو علم کے کسی خاص شعبے میں مہارت رکھتے ہیں اس شعبے میں نئی معلومات کو بڑھاوا دینے کے لئے ضروری ہے۔ تشویش کی حد تک ہندستان میں اور خصوصاً مقبول سطح پر سائنسی طریقہ کار کے استعمال کی رعایت سائنس دانوں کو تو حاصل ہے لیکن علم کے دوسرے شعبوں کو حاصل نہیں ہے۔ جن دانشوروں کا تعلق سائنس سے نہیں ہے وہ سائنس دانوں مثلاً طبیعات دانوں، ماہرین فلکیات، انجینئروں، اور میڈیکل ریسرچ کرنے والوں کے خیالات سے استفادہ کرنے میں احتیاط برتتے ہیں۔ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اعداد و شمار کو برتنے اور ان کا تجزیہ کرنے کے طریقوں سے استفادہ کرنے کے لئے خصوصی تربیت ضروری ہوتی ہے۔ سماجی سائنس کے علوم اور معاشیات کے لئے سائنسی طریقہ کار کے استعمال کو اب تک تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ بعض سماجی سائنسوں کے علوم اب ٹیکنیکی ہوتے جا رہے ہیں جیسے کہ مثال کے طور پر معاشیات جس کے لئے ریاضی اور شماریات سے استفادہ ناگزیر ہو گیا ہے۔ بعض سماجیاتی اور جغرافیائی علوم کے لئے بھی ان سے استفادہ ناگزیر ہو گیا ہے۔ لیکن بدقسمتی سے علم تاریخ اب بھی رنڈی کا کوٹھا بنی ہوئی ہے جہاں کوئی بھی اور ہر شخص داخل ہوتا ہے۔ تاریخ ہر ایک کے لئے کھلونا بن کر رہ گئی ہے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اسکول کی سطح کو تو چھوڑیئے کالج کی سطح پر بھی تاریخی طریقہ کار کی مرکزیت تاریخ کے صابات میں زیر بحث نہیں لائی جاتی ہے۔ یہ رویہ اس قسم کی سائنسی تدریس سے ہی مطابقت رکھتا

ہے جس میں سائنسی طریقہ کار کا کوئی ذکر نہیں ہوتا ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ سائنس کے خیالات بھی اسکول اور کالج کے طالبعلموں کے لئے بس ایک کہانی یا منتر ہی ہوتے ہیں۔سائنس کیا ہے اور سائنسی حقائق کس طرح اور کہاں سے آئے اس کے بارے میں طالبعلموں کو کچھ بھی اندازہ نہیں ہوتا ہے۔

تاریخی طریقہ کار دستیاب موادو معلومات کی ماہیت کو سمجھنے اور ان کا کس طرح تجزیہ کیا جائے اسے سیکھنے پر انحصار کرتا ہے۔دستیاب مواد مثال کے طور پر کوئی برتن، کوئی سکہ، کوئی کتبہ یا متن ہوسکتا ہے۔پہلی دو قسموں (برتن۔سکہ) کو سمجھنے کے لئے ان اجزا سے وہ بنے ہوئے ہوں اور بطور معروض ان کے کام سے واقفیت درکار ہوتی ہے۔دوسری دو قسموں (کتبہ۔متن) سے ملنے والی معلومات کچھ تجریدی ہوتی ہیں۔محض یہ بیان کر دینا کہ دستیاب برتن اتر کا سیاہ پالش کیا ہوا قسم کا ہے کافی نہیں ہے یا کہ سکہ سمندر گپت نے جاری کیا تھا یا کہ کتبہ ایک ایسی دستاویز ہے جس نے تامل ناڈو میں گرانٹ کی گئی زمین کے بیان کو محفوظ کیا ہے یا کہ آئین اکبری کا متن دوسری چیزوں کے علاوہ مغل محصولات کی وصولیابی کے انتظام کو بیان کرتا ہے۔ان میں ہر ایک ماخذ بہت سی دوسری معلومات کو بھی پیش کرتا ہے۔اس لئے معلومات کا تجزیہ صرف بیان کے ذریعہ نہیں کیا جانا چاہئے۔ایک مہارت رکھنے والا مورخ اس کے ذریعہ دوسرے حقائق بھی تلاش کر لیتا ہے۔ان مٹی کے برتنوں اور سکّوں کی تعداد ان کے معیار کی وضاحت اور ان کی تقسیم کا تحقیقی مطالعہ مزید نئی معلومات فراہم کرتا ہے جس کے ذریعہ ایک مستند اور دیانتدار مورخ اصل حقائق جان لیتا ہے۔ اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھنے کی کوشش کیجئے کہ اگر اتر سے حاصل کئے جانے والے سیاہ رنگ چمکیلے برتن برصغیر کے ہر علاقے میں استعمال ہوا کرتے تھے تو صرف یہ فیصلہ کرنا کافی نہیں ہوگا کہ یہ برتن پورے برصغیر میں مقبول تھے بلکہ ایک فعال مورخ اس اطلاع کے بعد زیادہ زور ان کی تقسیم کے طریقہ کار پر دے گا جس کے نتیجے میں اس زمانے کے اقتصادی مشاغل سے متعلق صحیح معلومات حاصل ہوں گی۔اسی طرح سکّوں کے وزن اور ان دھاتوں کے بارے میں تحقیق و تفتیش سے جن کے وہ بنے ہوئے ہوں گے اس زمانے کے اقتصادی تبادلے پر روشنی ڈالیں گے۔ان کے علامتی اشاروں کی تجزیہ کاری بھی کچھ حقائق سامنے لائے گی مثلاً سمندر گپت نے جو سکّے جاری کئے تھے

ان پر شیر کے ذبح کرنے کی تصویر تھی۔ یہ تصویر کیوں تھی؟ اسی طرح کتبات ہیں جن کی شکل و صورت اور زبان بہت سے حقائق سے آگاہ کرتی ہیں کسی کتبے میں اگر یہ لکھا ہوا ہے کہ راجا یا مہاراجا کسی شخص کو زمین کے مالکانہ حقوق دیتا ہے تو اس بیان کی ایک سیاسی قانونی صحت ہوگی۔ ان سوالات کے صحیح جوابات ملیں گے کہ زمین دینے والا راجا یا مہاراجا کون تھا اور اس نے زمین کیوں دی ہوگی۔ جو صاحب اختیار زمین کا یہ حکم جاری کر رہا ہے اس کے بارے میں کیا معلومات مل سکتی ہیں۔ کس شخص کو زمین دی گئی یا کسی مذہبی فرقے کو زمین دی گئی جس کو راجا یا مہاراجا پسند کرتا ہے۔ زمینوں کی اس طرح تقسیم کے بارے ملنے والے کتبات کے متون سے زرعی معیشت کے بارے میں کیا معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ماضی کے کسی بھی متن کے مطالعے کے ساتھ اس سوال کو بھی ذہن میں رکھنا ہوتا ہے کہ اس کے لکھاری کا پس منظر کیا ہے، متن کی کارکردگی اس کا مقصد اور مواد کیا ہیں اور کیا اسی زمانے کے دوسرے متون سے ان کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک ماہر مستند اور دیانتدار مورخ کو مجموعی اطلاعات کی سطح سے اوپر اٹھ کر ان کا تجزیاتی مطالعہ کرنا ہوتا ہے۔ اب چونکہ مورخ کا کام ہی ماضی کو مستند صورت میں دریافت کر کے پیش کرنا ہوتا ہے اور ماضی کا یہ مطالعہ محض مہینوں، سالوں اور تاریخوں کی ترتیب تک محدود نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا تعلق سماجی علوم سے بھی ہوتا ہے اس لئے مورخ کو تشریح کاری کی تمام تھیوریوں سے بھی پوری طرح واقف ہونا چاہئے۔ اسے صرف تاریخ ہی کی نہیں بلکہ سماجی علوم کی تھیوریوں سے واقف ہونا بھی ضروری ہے۔ یہ تمام تھیوریاں تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ کے تاریخی پہلوؤں کی بنیاد ہوتی ہیں۔ تھیوریوں کا ان کے معنوی تناظر میں اطلاق نہیں کرنا چاہئے بلکہ مجوزہ تشریحات و وضاحتوں کے ذریعہ آگاہی حاصل کرنا چاہئے جو سوالوں کو اٹھانے میں مددگار ہوں گے۔ تاریخ کا مقصد اگر ماضی کو سمجھنا اور اس کی وضاحت کرنا ہے تو پھر دوسرے متعلقہ سماجی علوم کی تھیوریوں کو تفہیم کی بنیاد بنانا چاہئے۔ یہ متعلقہ سماجی علوم مثال کے طور پر علم آثار قدیمہ، لسانیات، سماجی بشریات، سماجیات اور معاشیات ہیں۔ معاصر تاریخ نویسی نے یہی طریقہ کار اختیار کیا ہے۔ تاریخی حقائق کی بیانیہ نگاری کو ان تمام اول الذکر شعبہ ہائے علوم کے ساتھ باہم مربوط ہونا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخی بیانیہ نگاری عموماً ٹیڑھی کھیر ہوتی ہے اور اکثر خاصی پیچیدہ ہو جاتی ہے۔

حال میں ہی میں بنگلور میں سائنس گروپ کے طالبعلموں کو تاریخی طریقہ کار کے موضوع پر لیکچر دے رہی تھی جنہوں نے اس طریقہ کار کا موازنہ سائنسی طریقہ کار سے کیا تھا۔ انہوں نے دو اہم سوال اٹھائے تھے اول کہ تاریخی سوال کا جائزہ لینے کے لئے مورخ کس طریقہ کو اختیار کرتے ہیں کیونکہ تاریخ ماضی کا مطالعہ کرتی ہے جس کا نہ کسی تجربہ گاہ میں تجربہ کیا جاسکتا ہے اور نہ تجربے کا مظاہرہ کیا جاسکتا ہے اور دوم کہ سائنس میں اگر کوئی تجربہ، تجربہ گاہ میں ناکام ہو جاتا ہے تو پھر اس کو ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا جاتا ہے۔ مورخ کیا کرتے ہیں؟ ان کے طریقہ کار میں جو وہ استعمال کرتے ہیں سائنسی طریقہ کار سے مطابقت بھی ہوتی ہے اور اس میں فرق بھی پایا جاتا ہے۔ مورخین بھی جس حد تک بنیادی معلومات کے حقیقی اعداد وشمار دستیاب ہوتے ہیں ان پر انحصار کرتے ہیں۔ اس پر جو بحثیں ہو چکی ہیں ان کا مطالعہ کرتے ہیں، ان کی صداقت اور سند کا جائزہ لیتے ہیں اور آخر میں ان کا تجزیہ تنقیدی تفتیش کے تناظر میں کرتے ہیں۔ جب تک معلوم حقائق کی فہرست اور اعداد وشمار مصدقہ نہ ہوں اور ان کے ذریعہ کیا جانے والا تجزیہ منطقی نہ ہو تاریخی بیان کی کوئی معنویت نہیں ہوسکتی ہے کسی بھی بیان کو قلمبند کرنے اور ان کا تفتیشی جائزہ لینے کے یہی دو پہلے مرحلے ہیں اور یہی ابتدا بنتے ہیں تاریخی تشریح کے۔ اس طرح جو تاریخی بیان تیار ہوتا ہے اسے اس تاریخی سوال کی پوری طرح وضاحت کرنا چاہئے جس کی تفتیش ہو رہی ہو۔ اس حد تک تو تاریخی مطالعہ، تفتیش اور تحقیق کا طریقہ کار سائنسی طریقہ کار سے مطابقت رکھتا ہے۔ مزید یہ کہ ہر تھیوری بحث کے لئے اپنی ایک جگہ رکھتی ہے اور جو مورخین اس موضوع پر خصوصی مہارت رکھتے ہیں اس پر بحث کرتے بھی ہیں۔ یہ بحث اگر تنقیدی تناظر میں اپنی صحت کا ثبوت پیش نہ کر سکے تو وہ بھی ردی کی ٹوکری میں جاتی ہے۔ اس طرح سے بحث آرائی کا اقتدار کی طاقت کے احکامات سے بالاتر ہونا ضروری ہے۔ کوئی تھیوری جس بنیاد پر قائم ہوتی ہے اس کے تحقیقی جائزے کو اقتدار کی طاقت یا کسی جماعت کی طاقت سے آزاد ہونا چاہئے ورنہ پھر اس کی کوئی معنویت نہیں ہوگی۔ سائنسی مضامین کی طرح سماجی علوم میں بھی نئے حقائق کی فہرست اور اعداد وشمار اور وضاحت کی نئی تھیوریاں جن کا تنقیدی تناظر میں جائزہ لیا گیا ہو اور ان کو حتمی طور پر مان بھی لیا گیا ہو دستیاب معلومات میں اضافہ کرتے ہیں۔ ماضی کے حقائق کی فہرست اور اعداد وشمار کا اس طرح جائزہ لینا

اتنا وسیع یا جامع نہیں ہوتا ہے جیسا کہ معاصر سائنس میں ہوتا ہے۔اس لئے تنقیدی تناظر میں کی جانے والی تفتیش پر منحصر بصیرت تحقیق کے نئے زاویوں تک رسائی میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔

تاریخ کے بارے میں بعض مقبول غلط فہمیاں

ایک اور پہلو جو تاریخ کی تدریس پر اثرات مرتب کرتا ہے لیکن اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے وہ فرد کی سطح پر بھی اور تنظیمی سطح پر بھی تاریخ کا صحیح یا غلط استعمال ہوتا ہے۔ بہت سے اچھے بھلے زیادہ پڑھنے والے بھی اس یقین کے عادی ہوتے ہیں کہ تاریخ جو کہ ایک صدی پہلے کے زمانے میں جانی جاتی تھی اس کے ذریعہ اب بھی تاریخی معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں اور ان پر اعتبار بھی کیا جا سکتا ہے۔اکثر کہا جاتا ہے کہ اگر حقائق جو کہ تھے نہیں بدلے تو پھر ان حقائق کے مطالعے کو معتبر مانا جانا چاہئے جبکہ نئی شہادتیں ان حقائق کو جو ماضی میں صحیح اور حتمی مان لئے گئے تھے بدل بھی سکتی ہیں اور ان کو غلط بھی ثابت کر سکتی ہیں۔اس قسم کی شہادتیں ذریعہ کھدائی کے بعد حاصل کی جانے والی آثار قدیمہ کے مواد سے حاصل ہونے والی سندیں ہیں، جن کے ذریعہ حقائق فوراً سامنے آجاتے ہیں۔سو برس پہلے آثار قدیمہ کا شعبہ بہت کم فعال تھا۔اس کے علاوہ نئے سوالات اٹھانے اور حقائق کے مابین عمومی روابط بھی تاریخ کے مطالعے میں مزید مدد فراہم کرتے ہیں اور اس طرح تاریخ میں تشریحات کا اضافہ ہوتا ہے۔

معلومات کا سفر آگے ہی کی طرف بڑھتا چلا جاتا ہے مگر بعض لوگوں کے لئے پرانی منسوخ ہو جانے والی معلومات بدستور سدا بہار ہی رہتی ہیں۔اس کا یہ مطلب نہیں لینا چاہئے کہ تاریخی بیانیوں کے کلاسیکی ماخذ غیر اہم ہیں۔ان کا مطالعہ آج بھی گھاٹے کا سودا نہیں ہے لیکن تاریخ کے کسی کام کی طرح ان کی بہتر تفہیم اسی صورت میں ممکن ہوتی ہے جب ان کو تاریخیت کے تناظر میں رکھ کر ان کا مطالعہ ایک متعین زمان و مکان کے بارے کیا جانے والا اظہار سمجھ کر کیا جائے۔محسوس کرنے کا ایک انداز یہ بھی ہے کہ زمانہ موجود کی غیر یقینی صورت حالات جو مستقبل کی غیر یقینیت کو جنم دیتے ہیں ان سے ماضی کی خیالی غیر یقینی صورت حالات کی مدد سے چھٹکارا پایا جاسکتا ہے۔اس فہرست میں میں ان سائنس دانوں اور ٹیکنالوجی کے تربیت یافتہ لوگوں کو بھی شمار کرتی ہوں جو اپنے اپنے شعبوں کی حد تک تو سائنسی طریقہ کار کو برتتے ہیں مگر جب وہ تاریخ کے ماضی کا جائزہ

لیتے ہیں تو اوسط سے کم عقلی طریقہ کار سے استفادہ کرتے ہیں۔ اگر جیسا کہ اوپر کے جائزے اور تفتیش کے طریقہ کار کا ہر قسم کے علوم پر اطلاق نہ کیا جائے تو پھر سوال جس کا جواب درکار ہے یہ ہوگا کہ جانتے بوجھتے ہوئے بھی تاریخ کے مطالعے کے لئے اسے کیوں استعمال میں نہیں لایا جاتا ہے۔اس کا ایک سادہ سا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ سیاسی مسئلہ ہے۔ایسے لوگ ہیں جن کے لئے ماضی موجود ہے اور اس کی ایک خاص طریقے سے تشریح ان کے سیاسی نظریئے کا سہارا بنتی ہے۔ اس قسم کے نظریئے پہچان کے ادراک میں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ شناختیں مذہبی ہوتی ہیں۔اس قسم کی تاریخ ہندستانی شہریوں کی تاریخ نہیں بلکہ مذہبی کمیونٹی کی تاریخ ہوتی ہے کیوں کہ موجودہ زمانے میں یہی تاریخ محور ہوگئی ہے۔

تاریخ جب فرقہ وارانہ پہچان کی بنیاد پر بنائی جاتی ہے تو پھر تاریخی طریقہ کار کے آفاقی معیار کی پیروی بھی نہیں کی جاتی ہے اور نہ کی جاسکتی ہے عقیدے کے بیانات قلمبند کئے جاتے ہیں اور ان ہی کے تاریخ ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔اس کی ایک مثال ہندو اور مسلمان فرقہ واریت ہے جو زور دیتی ہے کہ شروع دن سے لے کر آخر تک ہندستان میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان اشتعال انگیز محاذ آرائی رہی۔ بیشتر نوآبادیاتی مورخوں نے بھی تاریخ کی تشریح اسی حوالے سے کی ہے اور اسی تناظر میں قدیم تاریخ کے واقعات بیان کئے ہیں۔ان فرقہ پرست مقامی اہل الرائے اور نوآبادیاتی لکھاریوں دونوں نے دوقومی نظریئے کا آہنگ بلند کیا تھا۔پچھلے پچاس برسوں کے دوران ہونے والی تاریخی تحقیق کا موقف ہے کہ اس قسم کی تصوراتی نظریہ سازی کا حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ان دنوں جب ہندستان میں عرب، ترک، افغان، منگول اور ایرانی مختلف وقفوں میں آئے تھے تو ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات میں بھی مختلف وقفوں میں مختلف رویئے پیدا ہوئے تھے بعض صورتوں میں تعلقات اشتعال انگیز ٹکراؤ کا سبب بنے تھے لیکن بہت سے ایسے بھی زمانے ہیں جب ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان دوستی اور بھائی بندی کے تعلقات بھی رہے تھے۔اسی لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ مورخین تاریخی صورت حال کا تجزیہ اور جائزہ تفصیل کے ساتھ لیں، ان کے تعلقات کے درمیان جو بدلاؤ مختلف وقفوں میں آتا رہا ہے ان کی نشاندہی کریں اور وضاحت کریں یہ بدلاؤ کیوں آیا تھا۔

ایک مضبوط دیو مالا یہ بھی ہے اسلام قبول کرنے والوں کو تلوار کے زور پر اسلام قبول کرنے کے لئے مجبور کیا گیا تھا۔ ان سے کہا گیا تھا کہ صرف دو راستے ہیں یا مسلمان ہو جاؤ یا مرنے کے لئے تیار ہو جاؤ۔ اس دیو مالا کا بیان سب سے پہلے مسلمان مورخوں نے قلمبند کیا تھا۔ موجودہ زمانے کے مورخوں نے ان ہی کے بیانیوں سے اس دیو مالا کو اٹھایا ہے۔ مذہب کی تبدیلی کا مسئلہ نفسیاتی تھا اور اس کا تعلق حیثیت کے مفاد اور عمومی خوش حالی سے بھی رہا تھا۔ مذہب تبدیل کرنے والی بہت بڑی اکثریت کا تعلق جٹ ذات سے تھا اور انہوں نے اپنے فیصلے اور اپنی مرضی سے مذہب تبدیل کیا تھا۔ اس کی وضاحت کرنا بھی ضروری ہے۔ عموماً صوفی بزرگوں کی تعلیمات اور ان کا عملی کردار اتنا موثر تھا کہ عوام نے اسے پسند کیا تھا۔ مذہبی حوالے سے صوفی بزرگوں نے گرو اور پیر کے درمیان بہت گہرے رابطے پیدا کر دیئے تھے۔ جنہوں نے مختلف مذاہب کے مابین فرق کی سرحدوں کو ختم کر دیا تھا۔ یہ بھی ایک بڑی وجہ تھی جس کے نتیجے میں ہندستانی اسلام ایک کھچڑی ہو گیا تھا۔ اس قسم کی مذہبی اور ثقافتی کثر تیت چونکہ ہندستانی تہذیب کا طاقتور رانگ ہے اس لئے اس کے گہرے اثرات ہندوستان میں موجود تمام مذہبوں پر مرتب ہوئے۔ یہی وہ کثر تیت بھی ہے جو مختلف مذہبوں کی ساخت میں شامل ہو گئی اور اس کی وجہ سے مذہب کی تعبیرات و تشریحات میں بھی کثر تیت در آئی۔ موجودہ زمانے میں اس مضبوط چٹان پر کٹر پنتھی مذہبی قوتیں کلہاڑیاں مار رہی ہیں۔

جن دانشوروں اور مورخوں میں تجزیہ کاری کی صلاحیت ہے ان کا تاریخ کے پروپیگنڈہ باز منصوبے کا تجزیہ نہ کرنا افسوسناک رویہ ہے۔ مثلاً یہ دلیل دی جاتی ہے کہ اعلیٰ ذات کا ہندو کلچر برتر ہے کیونکہ وہی اصل مقامی کلچر ہے اس لئے اسی کی تاریخ بھی مقامی تاریخ ہے۔ باوجود اس کے اس نام نہاد مقامی تاریخ کا مرکزی پہلو اصل میں ہندستانی تاریخ کی تشریح کرنے والے نو آبادیاتی مورخوں کی دین ہے اور جن کا موقف ہے کہ ہندستانی تہذیب کا سنگ میل آریا قوم ہے اور تاریخ کے ہر زمانے میں ہندو اور مسلمان ایک دوسرے کے خلاف برسر پیکار رہے تھے۔ اب چونکہ ایک خاص انداز کی تاریخی تشریح ایک خاص قسم کے سماج کی ساخت کا جواز بن جاتی ہے اس لئے ایک مورخ کو اس کا شعور ہونا چاہیئے کہ خاص مفادات کو پورا کرنے کے لئے تاریخ کا استعمال کس

طرح کیا جاتا ہے۔

''مقامی تاریخ'' کے رجحان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ بائیں بازو کے مورخین اس پر کراری تنقید کرتے ہیں۔ حساس میڈیا ہر اس خیال یا نظریئے کو اچک لیتا ہے جو کسی تنازعے کو ہوا دیتا ہو۔ اسے پھر میڈیا سنسنی خیز انداز میں اچھالتا ہے اور یوں وہ دائیں اور بائیں کے درمیان غلط ٹکراؤ اور بے معنی غلط فہمیوں کو بڑھاوا دیتا ہے۔ اس قسم کا رویہ صرف ہندستان تک ہی محدود نہیں ہے۔ دنیا کے دوسرے مختلف علاقوں میں بھی یہ رجحان پایا جاتا ہے جہاں مذہبی، نسلی اور لسانی حوالوں کی پہچان کو ہتھیار بنا کر اقتدار پر قبضہ حاصل کرنے کے لئے مختلف گروہ سیاسی لڑائی لڑتے ہیں۔ اس قبیل کے لوگ جو تنگ قومی پہچان پر زور دیتے ہیں اور اسی کو حقیقت گردانتے ہیں وہ روشن دانشوروں اور مورخوں کو جن میں مارکسی بھی شامل ہیں دیوار سے لگا دیتے ہیں۔ ہندستان میں یہی کچھ ہو رہا ہے اور عالمی رجحان کے عین مطابق ہے۔

ہندستان کے تناظر میں بائیں بازو کے مورخوں کے بیانیئے عموماً اثر انداز نہیں ہو پاتے ہیں کیونکہ کوئی بھی اس قبیل کا مورخ اگر معاشیات یا طبقہ جیسے لفظ استعمال کرتا ہے اس پر فوراً ہی مارکسی ہونے کا لیبل چپکا دیا جاتا ہے جیسے کہ مارکسی کوئی گالی ہے۔ ان الفاظ کا لازمی تعلق مارکسزم سے نہیں ہے بلکہ ان کا اپنا آزاد وجود ہے مگر دائیں بازو کے دانشوروں میں اس کا شعور ہی نہیں ہے۔ یہی لیبل ان لوگوں پر بھی چپکا دیا جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ ہندستان کی تاریخ راجا مہاراجاؤں، بادشاہوں اور اعلیٰ ذات کے طبقوں کی تاریخ ہے۔ وہ اس اصول کو بھی ترجیح دیتے ہیں کہ تاریخ کے مطالعے میں نچلے درجے کے عوام کو بھی شامل ہونا چاہئے کیوں کہ وہی بڑی اکثریت ہوتے ہیں۔ اس نقطہ نظر کے تحت لکھی گئی تاریخ اور مطالعے یقیناً مستند ہوتے ہیں۔ ان میں ہندستانی سماج کی تاریخ میں پائے جانے والے مذہبی رجحات کے مابین فرق کا بھی مطالعہ ہوتا ہے مگر یہ کس قدر عجیب دھونس ہے کہ ہندستان میں موجود مختلف ذاتوں کی تاریخ کا ذکر نہ کیا جائے اور اگر کوئی مورخ اس کا ذکر کرتا ہے تو اس کی خبر لی جاتی ہے۔ اس اعتراض کی وجہ یہ ہے کہ ان سے ہندستانی سماج میں جو لڑائیاں اور دنگے ہوتے رہے تھے یا اب ہو رہے ہیں ان کی پول کھلتی ہے۔

ہندستان کی تاریخ کے موضوع پر کچھ فکر انگیز مباحث جب شروع ہوئے تو مارکسی دانشوروں

اور مورخوں کے مابین ان پر اتفاق رائے نہیں ہو سکا تھا۔ چنانچہ بحثوں کے اس دائرے میں غیر مارکسی مورخوں اور دانشوروں نے زیادہ نمایاں کردار ادا کیا۔ ان بحثوں نے بہر حال تاریخی مسائل کی تفہیم میں ہماری مدد ضرور کی۔ ان بحثوں کی ایک مثال ہندستان میں جاگیرداری کے موضوع پر بھرپور بحث ہے۔ اس میں مارکسی دانشوروں و مورخوں کے مابین بھی اختلافات تھے اور مارکسی و غیر مارکسی دانشوروں و مورخوں کے مابین بھی تھے۔ ان مباحثوں کے نتیجے میں اب ریاست کے کردار، زرعی معیشت، ذات پات کے نظام میں تبدیلیوں اور مذہبی فرقوں کے ارتقا جیسے موضوعات پر زیادہ معلومات فراہم ہوئی ہیں۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ اسی طرح یورپی جاگیرداری پر اہم بحثیں ہوئی تھیں جن میں اقتصادیات کی تاریخ سے استفادہ کیا گیا تھا اور ان بحثوں کے محرک بھی غیر مارکسی ہی تھے۔ جاگیرداری کے علاوہ اور بھی متنازعہ موضوعات ہیں۔ ایک اور بحث ریاست اور سلطنت کی تعریف اور ان کے درمیان فرق جیسے موضوع پر ہوئی تھی۔ مذہبی فرقوں کا سماجی ماخذ بھی بحث کا موضوع رہا تھا۔ ان کے علاوہ سماج میں عورتوں کا کردار اور تاریخ پر ماحولیات کے عناصر کے اثرات جیسے موضوع بھی زیر بحث رہے ہیں۔ اب اس ماحول میں دائیں اور بائیں بازو کے درمیان اختلاف رائے کو جس طرح اہم مسئلہ بنا کر اچھالا جاتا ہے وہ اصل میں کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے۔ اس وقت اصل مسئلہ تو اس تاریخ کا ہے جس کو سیاسی لائحہ عمل کو جواز فراہم کرنے کے لئے گڑھا گیا ہے اور اسی کو تاریخ کہا جاتا ہے۔

تاریخ پر اول الذکر بحثوں میں ابال اس وقت پیدا ہوا جب گڑھی گئی تاریخ کے بیانیوں کو نصابی کتابوں میں شامل کر کے نصابی کتابیں تیار کی گئیں اور ان کو تعلیمی اداروں میں رائج کیا گیا۔ بھارتیہ جنتا پارٹی کی اصل کوشش معلومات میں بڑھاوا پیدا کرنا نہیں بلکہ ایسی معلومات اور حقیقتوں کو ہٹانا تھا جن سے اس کے لائحہ عمل پر زد پڑتی تھی۔ رائج نصابی کتابوں میں جتنے بھی ایسے موضوعات، باب یا پیراگراف تھے جس سے بی جے پی کے نظریئے پر زد پڑتی تھی ان کو تاریخ کی رائج نصابی کتابوں سے باہر نکال دیا گیا۔ ان پر کلاسوں میں گفتگو پر پابندی لگا دی گئی تھی۔ اس قسم کی تبدیلیاں مورخوں کے کسی بھی حلقے کی ایماء پر نہیں کی گئیں بلکہ ان تنظیموں کی مانگ پر کی گئیں جو یا تو بی جے پی کی حامی تھیں یا اس کے ساتھ اتحاد میں شامل تھیں۔ بی جے پی نے نیشنل کونسل آف

ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ کی جو نصابی کتابیں رائج کی ہیں ان کی تحریر و ترتیب میں تاریخی طریقہ کار سے استفادے کی کوئی شہادت نہیں ملتی ہے۔ اب ہمارے سامنے یہ مشکل ہے کہ جب سرکار تبدیل ہوتی ہے تو وہ تعلیم اور معلومات کو اپنے سیاسی مفاد میں توڑتی مروڑتی ہے چنانچہ دانشوروں اور مورخوں کو سرکار کی ان پالیسیوں کو بھی پہلے سمجھنا پڑے گا جن کے تحت وہ علوم، تعلیم اور معلومات کی اپنی حدود مقرر کرتی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہمیں مختلف سطحوں پر تعلیم کے کام کرنے والے اداروں کی ماہیت کو بھی کہ وہ کس قدر شفاف ہیں یا نہیں ہیں جاننا ہوگا۔ اور ان کو تعلیمی معاملات میں سرکار کی سیاسی مداخلت سے بچانے کی بھی کوشش کرنا ہوگی۔

تعلیم کے ادارے

ان سماجوں میں جو ہمارے ہی جیسے ہیں اور جہاں تعلیمی، علوم اور جانکاری جیسے شعبوں کی سرپرست و نگراں حکومتیں ہوا کرتی ہیں وہاں تعلیم کے لئے حکومتوں کی پالیسیوں کو بنیاد کا درجہ حاصل ہوتا ہے اور علم و علمی معلومات کی ترسیل کے طریقہ کار کا تعین بھی حکومتیں ہی کرتی ہیں۔ یہ صورت حال ان حالات میں مرکزی اور حساس ہو جاتی ہے جہاں ہر سطح کی تعلیم کے بڑے حصے پر مرکزی اور ریاستی حکومتوں کا کنٹرول ہوتا ہے۔ اس مشکل سے چھٹکارا پانے کا متبادل راستہ یہ نہیں ہے کہ تعلیم کو بخیا دیا جائے بلکہ اس کا موزوں اپائے یہ ہے کہ سرکار تعلیم اور تعلیمی اداروں کی سرپرست و نگراں رہتے ہوئے ان کو آزادی اور خود مختاری کی رعایت دے۔ ہم نے کھلی ہوئی آنکھوں سے دیکھ لیا ہے کہ بی جے پی کی سرکار نے اپنی کمیٹیڈ پروپیگنڈا پالیسی کی بنا پر تعلیم کو کس طرح تباہ کیا ہے۔ اس قسم کے تجربے سے اسی صورت میں بچا جا سکتا ہے جب تعلیمی پالیسی کو بنانے میں زیادہ سے زیادہ ماہرین تعلیم اور علمی شخصیات کو حصہ داری کے مواقع دیئے جائیں۔ ادارے جو تعلیم دینے کا فرض ادا کرتے ہیں ان کو اپنی خود مختاری کے تناظر میں کام کرنے دیا جائے یا ان کو زیادہ سے زیادہ خود مختاری دی جائے اور ساتھ ہی ساتھ ان کو ان کے سماجی کردار کے تناظر میں شفاف اور ذمہ دار بننے کا موقع دیا جائے۔

تعلیم کے معاملات میں بی جے پی کے زمانہ اقتدار کے دوران جو کچھ ہم ہضم نہیں کر پائے

ہیں اسے اندر دبا کر رکھنے کے بجائے باہر نکال دینا چاہئے مگر زیادہ اہم یہ بات ہے کہ طریقہ کار کا تعین کیا جائے اور اسے ضروری حد تک قانونی تحفظ دیا جائے تا کہ بعد کی آنے والی سرکار اسے ختم نہ کر سکے۔ اس مقصد کو پا لینے کی فوری ضرورت ہے کیونکہ ان اہم معاملات میں ہماری رفتار کچھوے کی چال جیسی ہے۔ مقصد پورا کرنے کا یہ بھی تقاضہ ہے کہ ہم اداروں کی از سر نو تعمیر پر زیادہ سنجیدگی اور سختی کے ساتھ غور کریں۔ اس کے لئے پہلی ترجیح ان قواعد وضوابط کے ڈھانچے کو از سر نو متعین کرنا ہے جو اس قسم کے اداروں کو چلاتے ہیں۔ محض وزارت کی منظوری سے کچھ حاصل نہیں ہوگا۔ اس از سر نو تعین کے ساتھ ہی ضروری ہوگا کہ اداروں کو فنڈز کی فراہمی پر از سر نو نظر ڈالی جائے اور ان طریقوں کو کھوجا جائے کہ فنڈز کیسے اور کہاں سے آئیں۔ ہمیں ان متبادل راستوں کے بارے میں سوچنا ہوگا کہ تحقیق کے لئے حاصل کئے جانے والے فنڈز آزاد ہوں خواہ یہ فنڈز سرکار ہی کیوں نہ فراہم کرے۔ کیا اس طرح سوچنا ممکن ہے؟ ہم جس بحران میں آن پھنسے ہیں جزوی طور پر ان اداروں کی تباہی نے پیدا کیا تھا جو نہ ہی جمہوری اور نہ خودمختار تھے کہ وہ سرکاری احکامات کے دباؤ کو مسترد کریں۔ اس رجحان کو صحیح کرنا بھی اتنا ہی ضروری ہے اور اس قسم کی صحت کو موجودہ سرکار کو ترجیح دینا چاہئے۔

تعلیم کے مرکزی مشاورتی بورڈ کو لازماً جلد سے جلد اسکولوں کی تعلیم کے نصاب پر نظر ثانی کرنا چاہئے اور یہ کام روائتی سستی کے ساتھ نہیں بلکہ پوری توانائی کے ساتھ کرنا چاہئے۔ جس کے لئے وسیع پیمانے پر بحثوں کا اہتمام کرنا چاہئے۔ تعلیم کا مرکزی مشاورتی بورڈ اگر قانونی ادارہ بنا دیا جائے جس کو تعلیمی نظام کے تعین کا قانونی اختیار ہو تو ایک حد تک تعلیم کے مفاد کا تحفظ ممکن ہو جائے گا۔ ہر شعبہ علم میں موزوں رکن سازی کا جو اس شعبے کے تعلیمی ماہرین اور پیشہ وران کی نمائندگی کو ممکن بنائے اہتمام کرنا بھی اول الذکر قانونی ڈھانچے کا حصہ ہو۔ ایک موزوں پیشہ ورانہ نمائندگی تعلیمی ادارے کو اپنی زیادہ سے زیادہ خودمختاری کو بروئے کار لانے کا موقع فراہم کرے گی۔ تعلیمی ماہرین اور دانشوروں کو ان ریاستی اداروں میں نمائندگی دیئے جانے پر زور دینا چاہئے جو کسی نہ کسی پہلو سے تعلیم کے لئے کام کرتے ہیں کیونکہ حکومت تعلیمی ماہرین اور دانشوروں کی طرف سے خودمختاری کی مانگ سے خوف زدہ رہتی ہے۔

انڈین کونسل فار ہسٹاریکل ریسرچ، انڈین کونسل فار سوشل سائنس ریسرچ اور انڈین انسٹیٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسٹڈیز جیسے اداروں میں جن کو اس طرح توڑا موڑا گیا تھا کہ وہ بی جے پی کے لائحہ عمل کو تقویت فراہم کریں صرف یہ کافی نہیں ہے کہ ان کے چلانے والے بااختیار حکام کو تبدیل کر دیا جائے بلکہ ضروری ہے کہ ان کے موجود دستور کا جائزہ لیا جائے اور ان میں تبدیلی پیدا کر کے قانونی راہ بنائی جائے جس کے ذریعہ ان کو یہ اختیار اور طاقت حاصل ہو کہ وہ سرکار کے دباؤ کی مزاحمت کر سکیں۔ یہ ادارے جن کا اوپر ذکر ہوا ہے اصل میں تحقیق کے بنیادی ادارے ہیں اور گو کہ ان کو مالی تعاون سرکار ہی فراہم کرتی ہے پھر بھی تحقیقی منصوبوں کا ان کا اپنا انتظام سرکار کے کنٹرول سے باہر ہی ہونا چاہیئے تا کہ کوئی بھی سرکار آئے یا جائے وہ اپنا کام کرتے رہیں۔

نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ بطور طریقہ تدریس اور تدریس کے مرکز کے اپنے کردار کو بڑھا دے سکتی ہے۔ اس کا بنیادی کردار استعمال میں آنے والی نصابی کتابوں کا جائزہ لیتا ہے۔ تعلیمی اداروں کے لئے تاریخ کی جو کتابیں نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ نے تجویز کی تھیں ان پر 1960ء میں مورخوں کی دو کمیٹیوں نے نظر ثانی کی تھی اب چونکہ بازاروں میں ہر موضوع اور ہر کلاس کے لئے بہت سی کتابیں دستیاب ہیں اس لئے اگر کوئی ذمہ دار ادارہ ان کا جائزہ لے کر ان پر نظر ثانی کرے تو اس سے اسکولوں اور اسکول کے امتحانی بورڈوں کو بہت فائدہ پہنچے گا اور ان کو کتابیں منتخب کر کے رائج کرنے میں مدد ملے گی۔ ہمارے یہاں اسکولوں کی بھی مختلف قسمیں ہیں۔ سرکاری اسکول ہیں، وشنو مندر اسکول ہیں، مدرسہ اسکول ہیں، گوردوارا اسکول ہیں، کانوینٹ اسکول ہیں، دیانند اینگلو ویدک اسکول ہیں اور رام کرشن مشن اسکول ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان سب کے لئے اگر ڈسپلن کمیٹیاں بنائی جائیں تو یہ ایک اضافی کام ہوگا جو ان مختلف قسم کے اسکولوں میں پڑھائی جانے والی مختلف کتابوں کے نمونوں کا جائزہ لیں۔ اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ان کمیٹیوں کا مرکزی کنٹرول قائم ہو بلکہ یہ پتہ چلایا جائے کہ کون کیا پڑھا رہا ہے یہ وہ کام ہے جس کو پیشہ ور ماہرین تعلیم اور شہریوں دونوں کو سنجیدگی کے ساتھ لینا چاہیئے۔ بعض ریاستوں میں پڑھائی جانے والی کتابیں غیر متوقع حد تک غلط معلومات کو بڑھاوا دیتی ہیں۔ ان کا بھی سنجیدگی کے ساتھ جائزہ لینا ضروری ہے۔ ان پر بحثیں ہونا چاہئیں کیونکہ اس قسم کی بحثیں ذمہ

دارانہ تعلیم کو بڑھاوا دینے کے لئے بھی ضروری ہیں۔ان بحثوں کے ذریعہ ہی جائزہ کمیٹیوں کی تجاویز کوتسلیم کیا جانا چاہئے۔

نصابی کتابیں صرف تدریس کا مواد ہی نہیں ہوتی ہیں بلکہ وہ بچوں کے ذہنوں کو بناتی ہیں اور آنے والی نسلوں کوشہریت کے اقدار سے آگاہ کرتی ہیں۔اسی لئے ہمیں آگاہ ہونا چاہئے کہ نصابی کتابیں کن رویوں کو پیدا کرتی ہیں۔ان رویوں کو سیاسی نظریات کی تدریس نہیں بلکہ طالبعلموں میں شہریت کے اقدار اور متحرک سول سماج کے شعور کو پیدا کرنے خصوصاً انسانی حقوق کیا ہیں ان کے بارے میں آگاہی کا ذریعہ ہونا چاہئے۔انسانی حقوق اور شہری ساجیت دونوں میں لازم وملزوم کا رشتہ ہوتا ہے۔اس کے لئے صرف نصابی کتابوں پرنظر ثانی سے کام پورا نہیں ہوگا بلکہ ہمیں امتحان لینے والے بورڈوں کے طریقہ کار میں تبدیلی کے لئے بھی قدم بڑھانا ہوگا خصوصاً وہ طریقہ جس کے ذریعہ نصابی کتابوں اور نصاب کا انتخاب کیا جاتا ہے۔عموماً ان کتابوں کے مواد اور طریقہ تدریس کا کم ہی جائزہ لیا جاتا ہے۔اسی طرح ان استادوں کی ہمت افزائی بھی نہیں کی جاتی ہے جو اپنے تدریسی موضوعات کی تدریس میں پیشہ ورانہ دلچسپی رکھتے ہیں۔کتابیں چھاپنے والے چھاپ کاروں پر کسی کا کنٹرول نہیں ہے جو کہ تعلیمی ماحول کی بربادی کی ایک علیحدہ کہانی ہے۔

کسی مضمون کے نصاب کو بہتر بنانا ہے تو مضمون پڑھانے والے اساتذہ کی تربیت کے معیار کو بھی بہتر کرنا ہوگا۔جن چیزوں سے اساتذہ آگاہ ہی نہ ہوں ان کو پڑھانے کی ان سے توقع کرنا ہی غلط ہے۔اس اہم مسئلے کا حل یہ ہے کہ اساتذہ کے لئے زیادہ سے زیادہ ریفریشر کورسوں کا اہتمام کیا جائے۔ان کے ذریعہ اساتذہ کو تدریسی موضوع کی ڈسپلن کی تربیت دی جائے،ان کو بتایا جائے کہ موضوع کی حدود میں کس قدر پھیلاؤ آیا ہے اور ترقی ہوئی ہے اور کس طرح یہ پھیلاؤ اور ترقی ہوئی ہے اس کی وضاحت پر زور دیا جائے۔اس تربیت کے نتیجے میں دنیا کے بارے میں اساتذہ کا فکری نقطہ نظر بہتر ہوگا اور وہ اپنے تدریسی مضمون کی وضاحت زیادہ گہرائی میں اتر کر کر سکیں گے۔اساتذہ کو ہمت افزائی کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔اکثر اسکولوں میں ایسے اساتذہ ہوتے ہیں جن کو ان کے خصوصی تدریسی مضمون کی تربیت نہیں دی جاتی ہے اور عموماً وہ بہت سے ایسے تدریسی مضمون پڑھاتے ہیں جن سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ایسے اساتذہ کے لئے

ضروری ہے کہ ان کو ان کے اپنے تدریسی مضمون کی تربیت دی جائے تا کہ وہ مضمون کے وسیع تر تناظر سے واقف ہوں۔ وسیع تر تناظر اگر استاد کی توجہ کا مرکز ہوگا تو وہ اپنے مضمون کو بہتر طریقے سے پڑھائے گا۔ اس کے لئے کثیر المقاصد ریفریشر کورس کا اہتمام کیا جانا چاہئے۔ کسی ایک کورس تک اسے محدود رکھنا صحیح نہیں ہوگا۔ اس قسم کے کورسوں کی معاونت کے لئے کتابچوں، ٹیلی وژن پروگراموں، ریڈیو کے ذریعہ تقاریر کو بھی ترجیح دی جائے تا کہ اساتذہ کی دلچسپی قائم بھی رہے اور اس میں بڑھاوا بھی ہو۔ نصابی کتابیں چونکہ بنیادی جانکاری فراہم کرتی ہیں اس لئے انہیں سمعی و بصری میڈیا کو بھی استعمال کرنا چاہئے تا کہ وہ اپنے مضمون کے بارے میں پوری طرح بات کرنے کی صلاحیت کا مظاہرہ کریں طالبعلموں اور اساتذہ کو ترغیب دینا چاہئے کہ وہ اس جانکاری کا اطلاق اس دنیا پر کریں جس میں وہ زندگی بسر کر رہے ہیں۔

دوردرشن ایک تعلیمی چینل بن سکتا تھا اگر وہ اپنے پروگراموں کو طالبعلموں اور اساتذہ کے لئے الگ الگ چینلوں پر پیش کرتا۔ ابتدا کے مراحل کے دوران اس تجویز پر بات چیت ہوئی بھی تھی لیکن جب بھارتیہ جنتا پارٹی کی سرکار آئی تو اس نے اس بات چیت کو بالکل نظرانداز کر دیا تھا۔ ہر اسکول کو ایک سادہ ٹیلی وژن سیٹ فراہم کرنا کوئی مشکل کام بھی نہیں ہے۔ ٹیلی وژن سیٹ بنانے والوں سے اگر رابطہ قائم کیا جائے تو وہ اسکولوں کو ایک ایک ٹیلی وژن سیٹ بطور عطیہ بھی دے سکتے ہیں۔ اسکولوں میں ٹیلی وژن کے ذریعہ مضمونوں کی تدریس سے ایک واضح تبدیلی پیدا ہوگی خصوصاً ان مضمونوں کی تدریس میں جن میں بصری معروضات کا حصہ اہم ہوتا ہے جیسے کہ تاریخ اور علم آثار قدیمہ۔ ان کے ذریعہ جغرافیہ کے نقشے مختلف علاقوں کے منظر اور سائنس کے تجربات اور عوامل دکھائے جا سکتے ہیں۔

اسکولوں میں کم سے کم گنجائش کی لائبریریوں کی سہولت فراہم کرنے کے لئے بھی کچھ وسائل مہیا کئے جانا چاہئیں۔ اس قسم کی لائبریریاں اساتذہ اور طالبعلموں کو کتابیں پڑھنے کا موقع فراہم کرتی ہیں۔ لوگوں کو ترغیب دینا چاہئے کہ وہ کتابوں کا عطیہ اسکولوں کی لائبریریوں کو دیں اور اس طرح کے رجحان کی ہمت افزائی کی جانا چاہئے۔ اساتذہ اگر اپنے تدریسی مضمون کی گوناگوں سمتوں سے واقف ہوں تو خراب نصابی کتابوں سے ہونے والے نقصان کا اندیشہ بھی نہیں باقی

رہتا ہے لیکن اس واقفیت کے لئے مسلسل مطالعہ ضروری ہے اور اس قسم کے مطالعے کا ذریعہ لائبریریاں ہی ہوتی ہیں۔ اب اگر وسائل کی تقسیم اس مشکل کا سد باب نہیں کرسکتی ہے تو پھر اس وقت تک نئی یونیورسٹیوں کو رقوم فراہم نہ کرنے کے مسئلے پر سنجیدگی سے سوچنا چاہئے جب تک کہ پرائمری اور سیکنڈری تعلیم کی ترقی کے منصوبے مکمل نہ ہو جائیں۔ ہمارے یہاں اتنی فاضل رقم دستیاب ہے کہ صرف ایک منتری کے بالکل فضول اور بے معنی مفادات کے اخراجات پورے کرنے اور اس ایک فرد کی خوشی کے لئے محکمہ جوتش قائم کرنے کے لئے بھاری رقم مہیا کی گئی تھی اس بھاری رقم کو آسانی کے ساتھ زیادہ سے زیادہ اسکولوں اور اساتذہ کی تربیت میں لگایا جاسکتا تھا۔

تحقیقی منصوبوں کو پورا کرنے کے لئے لائبریریوں کا موجود ہونا فوری اور بنیادی ضرورت ہے جو شاید ہی ایسا ہوتا ہو کہ اپنا کردار ادا نہ کرتی ہوں ورنہ عموماً وہ تحقیق کاروں کو بہت زیادہ سہولت ہی فراہم کرتی ہیں۔ کتابوں اور مسودوں کے علاوہ جن کو اکثر لائبریریوں میں بہت لاپروائی سے رکھا جاتا ہے مکمل درجہ بندی کے کارڈ بنانے اور ڈبوں میں ترتیب کے ساتھ لگانے کی بھی ضرورت نہیں سمجھی جاتی ہے۔ ان مروج لاپروائیوں کی وجہ سے کتابوں اور مسودوں کا کھوجنا بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ ان کو حاصل کرنے کے لئے تحقیق کرنے والوں کو ایک طرح کی لڑائی لڑنا پڑتی ہے۔ یونیورسٹیوں کو جب رقم فراہم کی جاتی ہے تو اس کے اخراجات کی فہرست میں لائبریری کو ترجیح نہیں دی جاتی ہے جو کہ ایک تعلیمی اور تحقیقی ادارے کے لئے ریڑھ کی ہڈی کے مترادف ہوتی ہے۔ جہاں ریاست تعلیمی اور تحقیقی اداروں کی اہمیت کو آخری درجہ دے وہاں اداروں میں رقم کی کمی کا سد باب کرنے کے لئے کتابوں کی خریداری نجی ذرائع سے حاصل کئے جانے والے مالی عطیات سے کی جاتی ہے۔ لائبریریوں کی کارکردگی میں گڑبڑ اور رکاوٹ کی جزوی وجہ غیر تربیت یافتہ عملہ بھی ہوتی ہے۔ تربیت یافتہ عملہ اگر ہوتا بھی ہے تو اس کی تربیت کم تر معیار کی ہوتی ہے۔ بعض لائبریریوں میں تو ایسا عملہ رکھا جاتا ہے جس کا صرف پڑھا لکھا ہونا کافی سمجھا جاتا ہے۔ ابھی تک لائبریریوں کو چلانے کے لئے لائبریری سائنس کی تدریس میں وہ پھیلاؤ نہیں پیدا ہوا ہے جو ہونا چاہئے۔

لائبریریوں کے ساتھ ایک اور مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی کتاب کی جلدیں بار بار خریدی جاتی ہیں۔عموماً تعلیمی اور تحقیقی اداروں کی لائبریریاں اسی قسم کی کتابیں اور رسالے خریدتے ہیں جو شہروں کی پبلک لائبریریاں خریدتی رہتی ہیں۔اس لئے لائبریریوں کو زیادہ سے زیادہ منافع بخش بنانے کے لئے اس روایت کی رسی پکڑ کر چلتے رہنے سے گریز کرنا چاہئے۔لائبریریوں کو ہر ہر موضوع کی کتابوں کو منگوانا چاہئے۔جہاں رقم کم ملتی ہو اور لائبریریاں کسی خصوصی شعبے کے لئے ہوں اس قسم کے اقدامات ضروری ہو جاتے ہیں۔اہم بڑی لائبریریوں میں اگر کمپیوٹر کیٹلاگ ہوں تو کتابوں کے بارے میں مفید جانکاری کا حصول آسان ہو جائے گا بشرطیکہ کمپیوٹر کو مکمل اعداد وشمار اور تفصیلات فراہم کی جائیں۔اس کو زیرِ نظر مثال کے ذریعہ سمجھا جا سکتا ہے۔ایک لائبریری میں رسائل ہیں جن کے بارے کمپیوٹر کیٹلاگ یہ بتائے گا کہ اس کی کون سی جلد کہاں رکھی ہوئی ہے۔

ہم خیال کرتے ہیں کہ ان لائبریریوں میں جدید سہولیات کا ہونا آسان ہے جن کو سرکاری محکمے چلاتے ہیں۔لیکن صرف دہلی کی تین بڑی لائبریریاں (دی لائبریریز آف آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا، دی نیشنل میوزیم اور دی اندرا گاندھی نیشنل سینٹر فار آرٹس) جو آدھے مربع میل کے رقبے پر پھیلی ہوئی ہیں ایک دوسرے سے الگ الگ کام کرتی ہیں اور ان میں موجود کتابوں، مسودوں اور رسالوں کا ایک ہی جیسا ذخیرہ ہے۔چند برس پہلے پری ماڈرن اسٹڈیز کے شعبے میں کام کرنے والے ہم جیسوں نے یہ تجویز پیش کی تھی ان لائبریریوں کی کارکردگی پر حقیقت پسندانہ تناظر میں نظرِ ثانی کی جائے۔ان سب کو باہم ملا کر ایک وسیع لائبریری کمپلیکس بنا دیا جائے یا ان میں مطالعہ کے مواد کی خریداری کا اس طرح اہتمام کیا جائے کہ ہر لائبریری میں وہی ایک جیسا مواد نہ بھرا ہو۔ہر لائبریری کو کسی خاص شعبے کے لئے مختص کر دیا جائے اور اس میں اسی شعبے سے متعلق مطالعاتی مواد کا ذخیرہ ہو۔ان کا الگ الگ کیٹلاگ بھی ہو اور سب کا ایک ایک ملا جلا مکمل کیٹلاگ بھی ہوتا کہ مطالعاتی مواد کی تلاش میں آسانی پیدا ہو جائے۔اس طرح تحقیق کاروں کو ایک جگہ پر لائبریریوں میں موجود مطالعاتی مواد کا پتہ تفصیل کے ساتھ مل جائے گا۔تحقیق کاروں کے لئے اس قسم کا انتظام بڑی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ بیشتر نئی اور تازہ معلومات مضمونوں کی شکل میں رسالوں کے صفحات پر شائع ہوتی ہیں۔

ہندستانی اسکالروں اور تحقیق کاروں کو سب سے زیادہ مشکل یہ پیش آتی ہے کہ لائبریریوں میں تازہ اور نئے شائع ہونے والے رسالے اور نئی شائع ہونے والی کتابیں نہیں ملتی ہیں۔ لائبریریاں یا تو ان رسالوں اور کتابوں کو بروقت خریدتی نہیں ہیں یا بالکل نہیں خریدتی ہیں۔ جہاں تک باہر کے نمائندہ رسالوں کو سالانہ ادائیگی پر خریدنے کا معاملہ ہے تو افراد کے لئے یہ بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کے بھاری اخراجات وہ برداشت نہیں کر سکتے ہیں۔ ہیومنیٹریز اور سماجی مطالعات کے رسالوں کی دستیابی کا ایک راستہ تو یہ ہے کہ ان کے ذخیرے کا ایک مرکز بنا دیا جائے جہاں یہ تمام رسالے دستیاب ہوں اور تحقیق کار ان سے استفادہ کرسکیں۔ یہاں سے وہ اپنی ضرورت کے مواد کی فوٹو کاپیاں حاصل کرسکیں۔

تحقیق کاری کوئی پھولوں کی سیج نہیں ہے اس کے لئے بڑے پاپڑ بیلنے پڑتے ہیں۔ اس کے لئے تازہ سے تازہ ترین مستند معلومات سے مسلسل آگاہی درکار ہوتی ہے۔ ایک ایسا کار مسلسل ہے کہ تحقیق کار کے پاس پس انداز کرنے کے لئے کوئی وقفہ نہیں ہوتا ہے۔ مسلسل معلومات حاصل کرنے کے لئے اسی صلاحیت کی ضرورت ہوتی ہے جو آج کل انڈین انسٹیٹیوٹ آف سائنس اور انڈین انسٹیٹیوٹ آف ٹیکنالوجی میں ان کے تحقیق کاروں کو مہیا کی جاتی ہے۔ نہرو میوزیم اور لائبریری کی موجودگی جدید ہندستانی تاریخ کی تحقیق کی مختلف جہتوں کو بڑھاوا دیتے ہیں اہم کردار ادا کررہی ہے۔ تازہ سے تازہ تر معلومات کی ترسیل کا موثر اہتمام فکر ونظر کی آزادی کے لئے بھی ناگزیر ضرورت ہے۔

اس قسم کے اعلیٰ جدید اور خودکار انتظامات فوراً نہیں کئے جاسکتے البتہ اگر سنجیدگی کے ساتھ باقاعدہ منصوبہ بندی کی جائے تو ہدف حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس منصوبے کی تکمیل کے لئے ترجیحاتی فہرست ہونا چاہیے مگر ترجیح کے یہ معنی بھی نہیں ہوسکتے ہیں کہ کسی ایک ادارے کا چناؤ کرلیا جائے اور اس پر بہت فیاضی کے ساتھ پیسہ پانی کی طرح بہا دیا جائے جبکہ اسی قد وقامت کے دوسرے اداروں کو نظر انداز کردیا جائے۔

علوم کے حوالے سے تازہ بہ تازہ معلومات کی ترسیل کا وسیلہ تحقیق کے اسکالرز اور ادارے ہوتے ہیں۔ اس لئے اسکول کی تعلیم کو بہتر بنانے کے مسئلے کو کیوں اہمیت دی جائے؟ علم کی

معلومات کی ترسیل مجموعی دھارے سے کٹ کر علیحدہ نہیں ہوتی ہے۔اس کے لئے سہارا دینے والا ایک نظام بھی ہونا چاہیئے جو معلومات کو ہر سمت میں پھیلائے۔اس کے لئے پورا تعلیمی نظام ایک ذریعہ ہوتا ہے جس کا ایک یہ بھی مقصد ہوتا ہے کہ وہ تعلیمی اقدار کے توسط سے تعلیم کے ذریعہ علم کی معلومات کے بہاؤ کو راستہ دے۔

ہمارے یہاں ہوا یہ کہ پچھلی سرکار کی طرح ان سے پہلے کی سرکاروں نے بھی علمی معلومات کو بڑھاوا دینے میں رکاوٹیں کھڑی کیں کیونکہ انہوں نے تعلیم کے ذریعہ کو اصل میں اور بڑے منظم انداز میں ایک ایسے نظریئے کو بڑھاوا دینے کے لئے استعمال کیا جس کے لئے دستیاب مستند معلومات کو روکا گیا کیونکہ یہ معلوماتی حقائق ان کے نظریئے کی پول کھولتے ہیں۔ میں نے جن اداروں کا حوالہ دیا ہے ان کے طریقہ کار دستیاب تازہ معلومات کی بہاؤ کو ترجیح نہیں دیتا ہے۔علوم کے شعبوں میں تازہ بہ تازہ معلومات ایک متنازعہ مسئلہ بھی بنتا ہے اور ہمیں اس تنازعے کو بھی سمجھنا چاہیئے۔انفارمیشن ٹیکنالوجی کو متعارف کرانے کے لئے بلند آہنگ پروپیگنڈے اور یہ باور کرانے کے لئے کہ ہم انفارمیشن ٹیکنالوجی میں کس قدر آگے ہیں ہم تعلیمی ضروریات کے معاملے میں پسماندہ ہی ہیں۔(اردو ترجمہ رسالہ فورچون 26 جنوری 2005ء سے)

❁❁❁❁❁

گلوبلائزیشن: کلچر اور فرقہ واریت

کے۔این۔پانیکر/ترجمہ: حسن عابدی

الفاظ اکثر اوقات اپنا اصل مدّعا چھپا لیتے ہیں۔ خاص طور پر اس وقت جب ایک نظریاتی کوشش، بالادستی قائم کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ گلوبلائزیشن ایک ایسا ہی لفظ ہے، بالادستی کا ایک لچھے دار نام۔ اس کے ذریعے جو کچھ حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اشارہ اس سے بالکل مختلف سمت میں کیا جاتا ہے۔ اس کی سادہ سی توضیح یہ کی جاتی ہے کہ یہ ایک ایسا مثالی عمل ہے جس میں مساوی شراکت اور رضا کارانہ شرکت کا اصول کارفرما ہوتا ہے۔ لیکن اتنی سی بات سمجھنے کے لیے کوئی غیر معمولی ذہانت درکار نہیں کہ موجودہ عالمی نظام میں جہاں ترقی کا عمل ناہموار اور غیر مساوی ہے، ہر طرح کا تعلق لامحالہ غیر مساوی ہوگا۔ ایک عالمی نظام کے طور پر سرمایہ داری کی تاریخ اس ناگزیر رجحان کی نشاندہی کرتی ہے کہ تفریق اور بالادستی کا فروغ اس نظام کا لازمی خاصہ ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے بعد کے معاشرے جن کو 'بعد از نوآبادیت' کا تجربہ نہ ہو، جب ایک عالمگیری نظام میں شامل ہوں گے تو اس کا نتیجہ لازماً اقتصادی طور پر کمزور ملکوں کی محکومی ہوگی۔ لہٰذا ہندوستان جیسے ملکوں کے لیے گلوبلائزیشن کے معنی محکومی کو دعوت دینا ہے۔ امریکہ، جاپان اور جرمنی کے لیے تو اس میں ولولہ انگیز امکانات ہوسکتے ہیں لیکن دنیا کے کمزور ملکوں مثلاً ہندوستان اور بنگلہ دیش کے لیے اور نوآبادیات کے بعد ظہور میں آنے والے افریقی اور لاطینی امریکی ملکوں سے ایسی کوئی توقع کرنا غیر ممکن ہوگا۔ ان کے لیے تو آزادی اور ترقی کی کوئی نوید نہیں۔ اس کے بجائے اس نظام کے تحت عالمی سرمایہ دار ملکوں کے لیے تسلط قائم کرنے اور بالادستی حاصل کرنے کے لیے سازگار ماحول پیدا ہوجائے گا۔ لہٰذا یہ امر ضروری ہے کہ گلوبلائزیشن کے اصل مفہوم کو سمجھا جائے،

اس کے قریب کی دھند صاف کی جائے اور اس نظریاتی ملمع کو دُور کیا جائے جس نے تیسری دنیا کے ملکوں کے لیے اصل مقصد کو چھپا رکھا ہے۔

گلوبلائزیشن کیوں؟

یہ امر کسی قدر اہم ہے کہ گلوبلائزیشن کا پروگرام صرف نوے کے عشرے میں شروع ہوا، پچاس اور ساٹھ کے عشروں میں شروع نہیں ہوا۔ دراصل اس کا ظہور دو قطبی دنیا کے ملنے سے ہوا۔ سوشلسٹ بلاک کے ملکوں کے انہدام نے سرمایہ دار طاقتوں کے لیے راستہ کھول دیا کہ اپنی فتوحات کے ایک نئے دور کا آغاز کریں۔ ان کے آگے کوئی مخالف طاقت نہ تھی۔ انہیں تو بس اپنے آپ سے غرض تھی۔ سب سے آسان اور بہترین طریقہ یہ ہے کہ لوٹ مار میں شریک ہو جاؤ اور موجودہ سرمایہ داری کے عالمی تصور کو تسلیم کرلو۔

سرمایے کی اس حرکت کے خلاف مدافعت کی اُمید عام حالات میں ہندوستان جیسے ملکوں سے کی جائے گی جس نے آزادی کے بعد ہی سے خود کفالت کو اپنی اقتصادی حکمت عملی کی بنیاد بنالیا تھا لیکن اب جو کچھ ہو رہا ہے وہ اس کے برعکس ہے۔ نہرو نے ترقی کو پرمٹ اور لائسنس کے وسیع تناظر میں دیکھا تھا، لیکن اب خودغرض بورژوازی اور درمیانے طبقے والوں کے منہ کا مزہ اس کے خیال سے ہی کڑوا ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اس طرزِ زندگی کے لیے ترس رہے ہیں جب اللّے تللّے خرچ کرنے کی قدریں عام ہوں گی۔ انہیں اپنی زندگی تمام بندشوں سے آزاد اور گلوبلائزیشن کے بے روک ٹوک پھیلاؤ میں نظر آتی ہے۔ اسے نہایت کھلے طور پر اور بڑی خوبصورتی کے ساتھ ایک بین المملکتی کارپوریشن کے وائس چیئرمین اور ساختیاتی تشکیل کے وکیل نے یوں بیان کیا ہے کہ تمام بندشوں سے نجات ہماری 'دوسری آزادی' ہوگی۔ یہ نئی آزادی صرف بورژوازی کے لیے ہے اور ہاں ہندوستان کی اکثریتی آبادی کے لیے بھی، لیکن منفی انداز میں۔ ان کے لیے نقصان رساں، اس نظریے کی حمایت میں بورژوازی کا والہانہ جوش وخروش اس کے سوا کچھ نہیں کہ بین الاقوامی سرمایے کا گماشتہ بن جائے۔ چنانچہ ہندوستان کی بورژوازی، دوررس انجام سے بے پرواہ، گلوبلائزیشن کے عمل میں عالمی سرمایے کا پرجوش معاون بننے کے لیے ہر صورت میں آمادہ ہے۔

ہندوستان کے بورژوازی اور ان کے نظریہ ساز افراد نا داروں کے مفاد میں عقلی جواز

پیش کرتے ہوئے جس میں تقطیر کا عمل بھی شامل ہے (یعنی یہ کہ دولت بتدریج ناداروں تک بھی پہنچے گی) گلوبلائزیشن کی حمایت میں دو دلیلیں دیتے ہیں۔ پہلی یہ کہ ٹیکنالوجی کے عالمگیر انقلاب میں شامل نہ ہونا اور الگ تھلگ رہ جانا بڑی حماقت ہوگی۔ دوسری دلیل یہ کہ گلوبلائزیشن اور جدّت ایک دوسرے سے جُڑے ہوئے ہیں۔ چنانچہ مغرب نے جو کامیابی حاصل کی ہے اور برابر کر رہی ہے، اس تک پہنچنا صرف گلوبلائزیشن کے ذریعے ممکن ہے اور یہ بھی ان کی ایک جانی بوجھی دلیل ہے کہ الگ ہو کر بیٹھ رہنا اخلاقی طور پر ناقابلِ قبول اور تہذیبی طور پر اپنے آپ کو ضائع کرنا ہوگا۔ ماضی میں نوآبادیاتی فاتحین نے اور ان کے 'دیسی' گماشتوں نے اس پر بخوشی عمل کیا تھا، جب یورپی طاقتوں نے ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ میں اپنی تجارتی سرگرمیوں کا جال بچھایا تو انہوں نے تہذیب پھیلانے پر بہت زور دیا تھا۔ انہوں نے اپنے توسیعی منصوبوں کو بین الاقوامی تعلقات کے پردے میں پیش کیا تھا، اس دلیل کے ساتھ کہ عالمی معیشت میں شامل ہونے کے ممکنہ فائدے ہوں گے۔ چین اور جاپان جیسے ملکوں کو آخر کار مجبور ہو کر تجارت اور سرمایہ کاری کے لیے اپنے دروازے کھولنے پڑے، جو کئی صدیوں تک خود کفالت اور بیرونی اثرات سے مدافعت کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ لیکن عالمی منڈی میں شمولیت سے حاصل ہونے والی خوشحالی کے برعکس نوآبادیاتی نظام سے غربت اور استحصال کا راستہ کھل گیا۔ یہ نوآبادیاتی تجربہ اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ شمولیت سودمند نہیں ہوگی۔ اصل بات دیکھنے کی یہ ہے کہ اس میں فائدہ کسے حاصل ہوتا ہے اور نقصان کسے ہوتا ہے۔ نوآبادیات کے تجربے کی طرح طاقت کا فرق اور توازن ہی تو گلوبلائزیشن کا محوری نقطہ ہے۔

دوسری دلیل بڑی پُرکشش ہے، خاص طور پر متوسط طبقے کے لیے۔ راجیو گاندھی کا نعرہ کہ وہ ملک کو اکیسویں صدی میں لے کر جائیں گے، اب ایک پٹا ہوا نعرہ بن چکا ہے۔ تاہم متوسط طبقوں کے لیے اس کے معنی یہ تھے کہ وہ اس طرح ترقی یافتہ مغرب کی مصنوعات تک رسائی حاصل کر لیں گے کیونکہ وہ اپنے جدید ہونے کی شناخت اسی طرح حاصل کر سکتے تھے۔ ان کو گلوبلائزیشن میں جدید طرزِ زندگی وضع کرنے کا موقع نظر آتا ہے، وہ زندگی جس کی اساس ترقی یافتہ سرمایہ دار ملکوں کی مصنوعات پر ہے، یعنی کمپیوٹر، اشیائے صرف اور دیگر اُمور۔ میکڈونلڈ اور کے ایف سی کے فرائیڈ چکن سے لے کر لیوس اور مارش تک سارے ملک میں تیار مال کی دکانیں

دھڑا دھڑ کھل رہی ہیں تا کہ متمول طبقے کی 'جدّت پسندی' کی بھوک کی تسکین ہوتی رہے۔ یہ خود اختیاری جدیدیت، سطحی بھی ہے اور متضاد بھی۔ بمبئی میں، جو ہندوستان کا جدید ترین کثیرالآبادی شہر ہے، باسٹھ (۶۲) فیصد باشندے جھگیوں میں اور فٹ پاتھوں پر زندگی گزار رہے ہیں، جہاں نہ تو صحت و صفائی کی سہولتیں میسر ہیں اور نہ پینے کا پانی ملتا ہے۔ لہٰذا جدیدیت کے اس تصور میں کوئی بات بنیادی طور پر ضرور غلط ہے جس میں ایک قوم کے مفادات کو معاشرے کی ایک نہایت قلیل تعداد کے مساوی قرار دیا جائے۔ جدیدیت کے تجزیہ نگار جو محض مغربی ہونے کے نقطۂ نظر سے اس کا ناقدانہ تجزیہ کرتے ہیں، ان کو اپنے اندر بھی جھانک کر دیکھنا چاہیے کیونکہ گلوبلائزیشن جس طرف لے کر جا رہی ہے اس سے موجودہ عدم مساوات کے شدید تر ہونے کا امکان ہے۔

تہذیبی نتائج

یہ کثیرالقومی تنظیمیں، تہذیب (کلچر) کے شعبے میں خاص طور پر سرگرم نظر آتی ہیں۔ اسے دیکھ کر بائبل یاد آتی ہے، نوآبادیاتی توسیع کے پہلے مرحلے میں تجارت سے قبل بائبل کا درس دیا جاتا تھا۔ آج تیسری دنیا کے ملکوں میں جو زبردست تہذیبی یلغار نظر آتی ہے۔ یہ تہذیبی سامراجیت کو مسلط کرنے کی ایک کوشش ہے یعنی کلچر کا شاہانہ تسلط جس کی حیثیت دیگر تمام بالادستیوں کے پیش رُو کی ہے۔ سرمایہ داری کے کلچر کو مسلط کر لینے کے بعد، تیسری دنیا کے ملکوں کی اس طرح تربیت کی جاتی ہے کہ تھیوڈر ایڈرنو کے الفاظ میں وہ ایک تنظیم یافتہ دنیا تیار کریں جس میں سرمایہ دار اپنا سرمایہ آسانی سے داخل کر دے۔ اس طرح تہذیبی سامراجیت تیسری دنیا کے ملکوں میں منڈیوں کے استحصال کے امکان کا جائزہ لینے کے لیے زمین ہموار کرتی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ترقی یافتہ سرمایہ دار دھڑا، بجائے خود موجودہ تہذیبی یلغار میں عامل کے طور پر شریک ہو جاتا ہے۔ یوں، سرمایہ دار مغرب میں کلچر کی انڈسٹری بڑی تیزی سے پھیل رہی ہے جس میں پورنوگرافی (عریاں تصویریں) سے لے کر پیزہ تک سبھی کچھ شامل ہیں۔ ابھی حال میں شمالی امریکہ میں کلچر انڈسٹری کے اندر سرمایہ کاری کا نیا رجحان آیا ہے۔ کلچر انڈسٹری میں نفع اندوزی کے زبردست امکانات دیکھتے ہوئے دیوہیکل سرمایہ دار اس میں جُٹ گئے ہیں۔ جیمس پیٹرس نے کلچر انڈسٹری کا گہرا مطالعہ کیا ہے، اس نے حساب لگایا ہے کہ شمالی امریکہ کے پانچ امیر ترین افراد میں سے ایک

فرد ذرائع ابلاغ (ماس میڈیا) سے دولت کماتا یا کماتی ہے۔ ٹیلی ویژن، اخبارات، فاسٹ فوڈ، مشروبات اور ملبوسات اور دوسری لاتعداد اشیا جن کا تعلق کلچر سے ہے، سرمایہ کاری کے لیے نہایت پرکشش مواقع رکھتے ہیں۔ البتہ زیادہ نفع کمانے کے لیے ان میں نئی راہیں نکالنی ہوں گی۔ کلچر کی اس یلغار کا مقصد یہ ہے کہ ان مصنوعات کے پھیلاؤ کی راہ ہموار کی جائے تاکہ نئے علاقوں پر قبضہ کیا جاسکے۔

موجودہ تہذیبی یلغار کے یقینی طور پر دوگونہ مقاصد ہیں۔ ایک تو بالا دستی کا حصول ہے، دوسری طرف آلۂ کار کے طور پر اس کا استعمال ہے۔ ان دونوں میں سے کسی ایک کی تفہیم سے پوری حقیقت سامنے نہیں آتی۔ گلوبلائزیشن سے تہذیبی سامراجیت ہی نہیں، اس سے کہیں زیادہ مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ گلوبلائزیشن، سامراجیت کے آلۂ کار کے طور پر کلچر کو پیش کرتی ہے۔ بہ الفاظِ دیگر کلچر تلوار بھی ہے اور آہنی نقاب بھی۔

تیسری دنیا کے ملکوں میں ترقی یافتہ سرمایہ داری کی تہذیبی گرفت، گلوبلائزیشن کی طاقتوں کو اپنا کام کرنے کے لیے ایک نظریاتی ماحول تیار کرتی ہے۔ اس صورتِ حالات کو سمجھنے کے لیے اینٹونیو گرامسی (Antonio Gramsci) نے تہذیب اور سیاست کے تعلق کا تجزیہ کیا ہے جس سے بصیرت حاصل کرنا بہت مفید ہوگا۔ گرامسی نے عقلِ سلیم کا جو تصور پیش کیا ہے اسے سمجھنا خاص طور پر مفید ہوگا جو اس کے خیال میں زیادہ تجزیہ طلب نہیں، یہ بڑی حد تک ایک غیر شعوری طریقہ ہے کہ ایک آدمی دنیا کو کس طرح دیکھتا ہے۔ ہر فرد یا ایک گروہ کے افراد کا تہذیبی، سماجی اور سیاسی رویہ اس کی عقلِ سلیم کے تابع ہوتا ہے۔ گرامسی کی دلیل یہ ہے کہ کسی معاشرے میں ایک سرکردہ گروہ کے افراد عقلِ سلیم کی ایک خاص شکل سے گزر کر اس کی ایک نئی ہیئت وضع کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو دنیا کے بارے میں اس سرکردہ گروہ کے تصور سے قریب تر ہو۔ گلوبلائزیشن کی طاقتیں اور ہندوستان میں ان کے گماشتہ یہی کام کرنے میں مصروف ہیں۔

ہندوستان میں تہذیب کی سطح پر موجود عقلِ سلیم کی تعمیر تاریخ کے تجربے اور مختلف دیگر ذرائع کی مدد سے ہوتی ہے۔ یہ اپنے کردار میں مختلف اور متضاد عناصر کی حامل ہے اور اس میں عمومیت کی خصوصیات ظاہر ہوتی ہیں۔ سرمایہ دارانہ مغرب کے برعکس اس کے متعین معیارات نہیں ہیں۔ خوراک ہو یا لباس، تفریحات ہوں یا وضع قطع، روزمرہ زندگی کے ہر پہلو میں ایک

متنوع اور ولولہ انگیز کلچر کا ثروت مند ورثہ نظر آ جاتا ہے۔ عالمی طاقتوں نے جو نیا تہذیبی ڈھانچہ جوڑ جاڑ کر بنایا ہے، اس کے ذریعے مقامی عقلِ سلیم یا دانش کو کنارے لگا دیا گیا ہے اور اسے بے وقت کی راگنی بتایا جاتا ہے۔ اس ردو بدل کا عقلی جواز یہ پیش کیا جاتا ہے کہ ترقی یافتہ سرمایے کی تہذیبی دانش کا ایک 'عالمگیر' کردار ہوتا ہے۔ دلیل یہ دی جاتی ہے کہ گلوبلائزیشن سے عالمی کلچر کو اپنے کلچر کے اندر جذب کرنے کا موقع ملتا ہے۔ اس طرح ہمارا کلچر ایک وسیع تر کُل کا حصہ بن جاتا ہے۔ یہی کہا جاسکتا ہے کہ بالادست طاقتوں کے مفاد کو چھپانے کا یہی بہانہ ہے جس طرح بورژوازی اپنے سرمایے کو عالمی مفاد کے مطابق قرار دیتے ہوئے اسے پورے معاشرے کے لیے فائدہ مند بتاتی ہے۔ اسی طرح بڑا سرمایہ دار تیسری دنیا کے ملکوں کے لیے اپنے کلچر کو مثالی قرار دیتا ہے۔

عالمی طاقتیں فی الوقت ہندوستان میں جس طرح کے تہذیبی ڈھانچے کی تشکیل کر رہی ہیں، اس سے 'عالمی' کلچر کو اپنے ملک کے اندر داخل کرنے کی راہ ہموار ہو گی۔ بورژوازی کی پر جوش امداد سے یہ مرحلہ آسان ہو جائے گا۔ بورژوازی نہ صرف ایک بالادست کلچر کی اقدار اور اس کے ذوق کو پھیلانے میں مدد دیتا ہے بلکہ اس کے جواز کی تائید کرتا ہے۔ یہی کام ہندوستان کے متوسط طبقے کر رہے ہیں۔ نو آبادیاتی دور میں، وہ جس تہذیبی تبدیلی کے عمل سے گزرے ہیں، اس سے ان امکانات کا راستہ کھل گیا ہے کہ مغرب کے پاس ان کو دینے کے لیے کیا ہے۔ انہیں تو اس بات سے مایوسی ہوئی کہ آزادی نے ان کو اپنے منتہائے مقصود تک پہنچنے کا موقع ہی نہیں دیا تھا۔ اب گلوبلائزیشن نے اس موقع کی پیشکش کی ہے، چنانچہ انہوں نے نہ صرف اس 'عالمی کلچر' کا خیر مقدم کیا ہے بلکہ اس کے آزادانہ فروغ کا ذریعہ بن گئے ہیں۔

بورژوازی اور متوسط طبقے کے لوگ اکثر جس اصول کا حوالہ دیتے ہیں، وہ ان کی دسترس میں انتخاب کی آزادی ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ وہ ہمارے معاشرے کے لیے رضا کارانہ طور پر ایک نیا راستہ بنا رہے ہیں۔ ایسا کرنا ضروری ہے، گاندھی جی نے کہا تھا کہ کھڑکیاں کھول دو تا کہ ہوا اندر آئے۔ یہ بھی اس قدر ضروری ہے کہ ہمارے پاؤں نہ اُکھڑ جائیں۔ لیکن آج اپنے حسبِ خواہش کھڑکیاں بند کرنے کا انتخاب ہمیں میسّر نہیں۔ بلکہ تہذیبوں کی آزادانہ خلط ملط، طاقت کے تناسب کی بنیاد پر تہذیبی بالادستی اور اقتصادی ناہمواری آج کا

اُبھرتا ہوا منظر نامہ ہے۔ انتخاب کی آزادی محض خوش فہمی ہے۔ اس صورت میں بھی کہ کلچر کامل غیر جانب داری کے ماحول میں کام کررہا ہو اور عالمی طاقتیں براہ راست سیاسی کنٹرول سے دُور رہیں۔ بہرحال اس کا لازمی نتیجہ مقامی تہذیبی عوامل کا بتدریج زوال ہوگا۔ اس کی بے توقیری تو محض ابتدا ہے، انجام کار اس کا خاتمہ ہوگا۔

اس تہذیبی یلغار سے جس کی نمائندگی الیکٹرانک ذرائع ابلاغ کی تیز رفتار مداخلت سے ہورہی ہے یہ تاثر دیا جارہا ہے کہ محض ایک نئے تہذیبی عنصر کو متعارف کرایا جارہا ہے۔ لہٰذا اس کی مخالفت صرف اس نئے عنصر تک محدود ہے جو ہندوستانی اقدار سے متصادم ہے۔ یہ بات نہایت گمراہ کن ہے، کیونکہ عالمی طاقتیں مقامی تہذیبی اشکال اور معمولات کے ذریعے سے ہی اپنا کام کرتی آئی ہیں۔

تعمیر اور کشادگی پیدا کرنے کا عمل

اس غاصبانہ عمل کے دو اہم گوشے ہیں۔ تعمیر اور توسیع یا گنجائش پیدا کرنے کا عمل۔ ادھر کچھ عرصے سے کئی عالمگیر ایجنسیاں، کلچر کی مختلف اشکال کے مطالعے میں زبردست سرمایہ کاری کررہی ہیں۔ ایسے لاتعداد منصوبے ہیں جن کے تحت مقبول عام تہذیبی شعبوں میں تحقیق ہورہی ہے اور ان سے ایسے معنی و مفہوم اخذ کیے جارہے ہیں جو عام لوگوں کے فہم سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے۔ اس سے یاد آیا کہ ماضی میں مشرقیت کے مطالعے سے ہندوستانی کلچر کی تشکیل کی جارہی تھی جس نے اپنے آخری نتیجے میں نوآبادیاتی نظام کے مفادات پورے کیے۔ کلچر کو اس کے ماخذ سے الگ اور اس کی باطنی ساخت سے کاٹ کر جدا کردینے سے ایسی گنجائش نکل آتی ہے کہ عالمی طاقتیں ان میں اپنا کام کرتی رہیں۔

مقامی کلچر پر غاصبانہ تصرف اور اس میں بیرونی کلچر کے لیے گنجائش نکالنا ایک ہی سکے کے دو رُخ ہیں۔ کلچر کا کاروبار چلانے والے آہستہ آہستہ لیکن نہایت مضبوطی کے ساتھ مقبول عام کلچر کے علاقے میں داخل ہورہے ہیں اور اسے عالمی میڈیا کے لیے ایسی قابل فروخت اشیا میں تبدیل کررہے ہیں جس سے ان کے تہذیبی تحیّر کی تسکین اور اپنے ناظرین کی بالادستی کا احساس پیدا ہو۔

قبائلیوں کے رقص، کسانوں کے فصل کی کٹائی کے گیت، دیہی لوگوں کے ورزشی اور

جنگ آزمائی کے کھیل اور تہذیب کی دوسری لاتعداد شکلیں ہیں جنہیں سیاق وسباق سے الگ کر کے اسٹوڈیو میں فیتہ بند کیا جاتا ہے اور زمانۂ قدیم کے قدیمی اور نادر نمونے بنا کر پیش کیا جاتا ہے۔ بالآخر امکان یہی ہے کہ یہ تہذیبی نمونے اپنی اصل ساخت، متن اور سیاق وسباق سے محروم ہو کر تیار مال کی صورت میں باقی رہ جائیں گے۔ برقیاتی میڈیا کے تیز رفتار پھیلاؤ کو دیکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ کلچر کی نامیاتی پیش کش کی جگہ اس کی مصنوعی نمائش باقی رہ جائے گی۔ مقامی معاشرے کے لیے اس رجحان کے نتائج یہ ہوں کہ ممکن ہے تخلیقی توانائی ختم ہوتی جائے اور کلچر کا اردگرد کے سماجی ماحول سے رشتہ ٹوٹ جائے۔ اتنا ہی اندوہناک عوامی کلچر کا انجام ہوگا جسے عوام پسند کلچر میں تبدیل کر دیا جائے گا۔ اس طرح تہذیب منجمد بنتی جائے گی اور اس عمل کو تہذیب سے نکالنا مشکل ہو جائے گا۔

عالمی طاقتوں کی موجودہ کارستانیوں کے پیش نظر جو ہندوستان کو اپنے مفادات کے تابع بنانا چاہتی ہیں، تہذیبی انجماد کے نہایت اہم سیاسی عواقب ہوں گے۔ چونکہ ہندوستان کی بورژوازی نے بریٹین وڈز کے اداروں کے آگے سپر ڈال دی ہے، سامراجیوں کی یلغار کے خلاف مدافعت کی طاقت ریاست کے اندر سے ہی اُٹھے گی۔ بائیں بازو کی سیاسی طاقتوں کی قیادت میں عوام کی تحریک اپنی صدائے اختلاف بلند کرے گی، اگرچہ یہ کافی نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ کلچر کے علاقے میں مدافعت کی اندرونی طاقت کا بخوبی اظہار نہیں ہوا۔ افریقہ کے ایک مجاہد آزادی اور دانشور املکار کبرل (Amilcar Cabral) کی دلیل یہ ہے کہ کلچر ہی وہ علاقہ ہے جس میں ہر طرح کی بالادستی کے خلاف ابتدائی مدافعت ظاہر ہوتی ہے۔ معمولی مخالفت سے لے کر مسلح جدوجہد کے لیے صف بندی کی صورت میں اس کا اظہار ہوتا رہے گا۔ زمانۂ وسطیٰ میں جب منظم مدافعت مشکل ہوتی تھی، نئے تہذیبی اشکال کے ذریعے مدافعت کے جذبے کا اظہار ہوتا تھا۔ قومی تحریک میں نوآبادی نظام کے خلاف جدوجہد کو آگے بڑھانے میں کئی تہذیبی اشکال سامنے آئیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ کلچر کے علاقے میں مدافعت کے امکانات طبعی طور پر موجود ہیں، جنہیں عالمی طاقتوں نے اپنے غاصبانہ تصرف اور توسیعی ہتھکنڈوں سے تباہ کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ اس سے معاشرے میں طاقت کا تناسب بھی متاثر ہوتا ہے۔ یہ تہذیبی یک رنگی جواب رونما ہو رہی ہے، معاشرے کے اندر بالادست طبقوں کے خلاف تہذیبی مدافعت میں مانع ہوگی۔

فرقہ واریت کے پیدا کردہ نتائج

ہندوستان کے لیے یہ سوال بہت اہم ہے کہ گلوبلائزیشن سے فرقہ واریت اور مذہبی بنیاد پرستی میں اضافہ ہوگا یا اس میں رکاوٹ آئے گی۔ بہت سے ملکوں میں بنیاد پرستی سامراجی مداخلت کے جواب میں پیدا ہوتی ہے۔ ایڈورڈ سعید کے بقول یہ ایک 'نجی پناہ گاہ' ہے۔ ہندوستان میں اقتدار کی سطح پر صورتِ حال مختلف ہے۔ آر ایس ایس کے 'سودیشی' نعرے نے یہ تاثر پیدا کیا ہے، گویا ہندوتوا کی طاقتیں ملک کی اقتصادی حکمرانی کا دفاع کرلیں گی۔ اس معاملے میں بی جے پی تو اور بھی متضاد دعوؤں کی حامل ہے۔ ان کی کارکردگی کو دیکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے مخالف راہ اپنائی ہے۔ اس کے ساتھ ہی گلوبلائزیشن کے سبب سے فرقہ واریت کے احساسات اور بھی گہرے ہوتے جا رہے ہیں۔ ابتدا میں کسی واقعے سے جو فرقہ واریت پیدا ہوئی، متوسط طبقے کے تہذیبی بحران میں اس کے اثرات شامل ہو گئے۔ اس طبقے کے ارکان نے اپنے رہن سہن میں مغربی جدّت اختیار کرتے ہوئے جدیدیت کا ایک سطحی تصور اپنی ذات میں اُتار لیا ہے۔ اس کے باوجود انہیں اپنی جڑوں کی تلاش تھی جسے انہوں نے سوچے سمجھے بغیر اپنی قدیمی شناختوں کے اندر دریافت کرلیا۔ اوپر سے مسلط کی ہوئی عالمی جدیدیت اس تضاد کو مزید گہرا کرے گی اور عالمگیریت کی پیدا کی ہوئی جدیدیت کو مذہبیت، توہمات اور تنگ نظری میں اپنے لیے تسکین محسوس ہوگی۔ چونکہ ہندوتوا کی طاقتیں اپنے سیاسی مقاصد کے لیے تنگ نظری اور توہمات سے فائدہ اٹھاتی ہیں، لہٰذا یہ اُبھرتی ہوئی صورتِ حال انہیں بہت زیادہ قبول ہوگی۔ جہاں تک عالمی طاقتوں کا معاملہ ہے، مذہبی اور سیکولر کے درمیان فرق کیا جاسکتا ہے، اس صورت میں کہ وہ اقتصادی کارگزاریوں کی خاطر آزادی کی تلاش سے متصادم نہیں ہوتے۔ یوں مفاد آپس میں مل جاتے ہیں۔ اس بنا پر فرقہ وارانہ اور عالمی سرمایہ دارانہ طاقتوں کے درمیان اشتراک نظر آتا ہے۔ گلوبلائزیشن کی مدد سے ہندوتوا، ہندو قوم پرستوں کے منصوبے میں مداخلت کے بغیر 'جدیدیت' کے دور میں داخل ہو سکے گی۔ حکمراں طبقے کے سیکولر عناصر گلوبلائزیشن کی تائید کرتے ہوئے اس ممکنہ اشتراک سے بے تعلق معلوم ہوتے ہیں جو ہماری جمہوریہ کی بنیادوں کو کھوکھلا کردے گی۔

❁❁❁❁❁

دشمن باہر والا ہے

(ہندوستان میں ازسرِ نو تاریخ نویسی کی سیاست)

کے۔این۔پانیکر/ترجمہ: حسن عابدی

تاریخ کو ازسرِ نو لکھنا ایک جاری عمل ہے۔ تاریخ داں ان حقائق سے جو پہلے نامعلوم تھے، تاریخ نویسی کے نئے اصول اور طریقے وضع کرتے یا نظریاتی بصیرت حاصل کرتے ہیں۔ مارک بلوک (Marc Bloch) ایک فرانسیسی تاریخ داں ہے، فیوڈل (جاگیردارانہ) سوسائٹی پر اس کا کام کلاسیک کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ تاریخ نویس کے ہنر تاریخ کے مخصوص طریق کار میں پیوست ہے یعنی ایک ڈسپلن ہے جو زیادہ تر گزشتہ کئی صدیوں کے دوران فلسفیانہ مباحث اور تجربات پر مبنی تحقیق کی بنا پر وجود میں آیا ہے۔ ماضی کے علم کی تلاش میں ایک تاریخ داں جو بھی طریق کار استعمال کرے وہ اس وقت تک جائز نہیں جب تک اس میں مذکورہ ڈسپلن کے لیے احترام موجود نہیں۔ اگر مختلف طریقوں کے درمیان بنیادی اختلاف ہو تب بھی ان کے درمیان کچھ نہ کچھ مشترکہ علاقے ضرور ہوتے ہیں جن سے تاریخ داں کے ہنر کی تعمیر ہوتی ہے۔ تاریخ نویسی سے وابستہ تشکیل کے موجودہ رویے کے باوجود عام طور پر ماضی کی تعمیرِ نو کے تمام مسلمہ طریقوں میں ایک ڈسپلن کی سختی کے ساتھ پابندی کی جاتی ہے۔ اس طرح کے معمولات کے انحراف سے یہ امکان ہوتا ہے کہ تاریخ اور دیو مالا کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہے، چنانچہ دائیں بازو کی ہندو طاقتیں جنہیں موجودہ حکومت کا سرگرم تعاون حاصل ہے، یہی کام کر رہی ہیں۔

تاریخ اور دیو مالا کے بیچ ایک تعلق ضرور ہے، لیکن ان کے درمیان تفریق ضرور کر دینی

چاہیے۔جن عناصر سے دیو مالا کی تشکیل ہوئی ہے اس کی تصدیق اگرچہ تاریخی حقائق کی طرح نہیں کی جاسکتی لیکن دیو مالا کو علامت یا استعارے کے طور پر بھی حقائق کا نمائندہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ دیو مالائی حکایتیں لازماً کسی صورتِ حال کا اقتباس ہوتی ہیں۔ چنانچہ اس بنا پر تاریخی واقعات کو دریافت کرنے میں کوئی مدد نہیں کرتیں بلکہ اپنی نوعیت میں وہ حقیقت پر پردہ ڈالنے کی طرف مائل ہوتی ہیں۔اس کے باوجود کوئی بھی دیو مالائی قصہ ایسا نہیں جس کی تہہ میں کہیں نہ کہیں حقیقت پوشیدہ نہ ہو، خواہ وہ اپنے نقطۂ آغاز میں ہو، وضاحت کے انداز میں ہو یا اپنا حقیقی جواز رکھتی ہو۔ دیو مالا اور تاریخ ان دونوں کے درمیان اس اٹوٹ رشتے کی بنا پر تاریخ بڑی آسانی کے ساتھ قلبِ ماہیئت کرتے ہوئے دیو مالا میں بدل جاتی ہے اور اس کے ذریعے معاشرے کے اندر موجود تاریخی شعور کو بدل دیتی ہے۔سنگھ پریوار نے حکومت کی تائید اور اشتراک سے تاریخ کو از سرِ نو تحریر کرنے کا جو کام شروع کیا ہے، وہ لازماً اس امر کی کوشش ہے کہ فرقہ وارانہ دیو مالائی ماحول پیدا کر کے، تہذیبی قوم پرستی کی سیاست کو نظریاتی امداد دی جائے اور اس کا جواز پیدا کیا جائے۔

تاریخ: ایک فرقہ وارانہ نظریے کے طور پر

تاریخ فرقہ وارانہ تشریح کا ایک طویل عرصہ اور روایت ہے جس کا سرا کم از کم نوآبادی دور سے ملتا ہے۔نوآبادیاتی حکمرانوں نے اور نظریہ سازوں نے اپنی رعیت کی جو تاریخ لکھی، اس میں اپنے دانش ورانہ تجسّس کے تحت یا کسی سیاسی مشن کے طور پر ماضی کو لازمی طور پر مذہبی نظریے سے دیکھا۔جیمز ملز نے ہندوستان کی تاریخ کو ہندو اور مسلم ادوار میں تقسیم کیا۔اگرچہ بالعموم اس بات کو نوآبادیاتی نقطۂ نظر کی مثال کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، لیکن دراصل تقریباً تمام سیاست اور تاریخ کو اور سماجی اور تہذیبی زندگی کے ہر پہلو کو مذہب کے خانے میں داخل کر دیا گیا۔اس نقطۂ نظر کا ہندوستانی تاریخ نویسی کے اصول پر لازماً اثر پڑا اور مختلف نظریاتی عقیدوں کی حامل تاریخ دانوں کی ایک کثیر تعداد نکل آئی جو تاریخ کے اس تصور کو من وعن اپنی فکر میں داخل کرتے گئے۔ یوں ہم ہندوستان کی تاریخ کو مذہبی شناخت رکھنے والے لگے بندھے رویوں کے حامل تاریخ دانوں کی طویل تعداد کی صورت میں دیکھتے ہیں۔معاشرے یا سیاسی زندگی کا کوئی بھی پہلو، خواہ وہ سماجی کشمکش ہو، سیاسی لڑائی ہو یا تہذیبی اختلافات ہوں اس مذہبی اندازِ فکر سے بچ نہیں سکتے۔

اسکولوں اور کالجوں میں ایک طویل عرصے تک نصابی کتب کے اندر تاریخ کی یہی تشریح پڑھائی جاتی رہی جس سے معاشرے کے تاریخی شعور کو ایک خالص سانچے میں ڈھالا گیا اور اس کے جواب میں کئی نسلوں تک اندازِ فکر اور لوگوں کے رویے تشکیل پاتے گئے۔ نوآبادیاتی نظام نے اپنے وجود کے جواز میں جو متعدد نظریاتی ہتھیار استعمال کیے ان میں تاریخ کی تفرقہ اندازی کا یہ ہتھیار بھی شامل تھا۔

دنیا کو اور سیاست کو ہندو فرقہ واریت نے جس نظر سے دیکھا، اس کے تحت تاریخ کی تفسیر کا ایک بالکل مختلف نتیجہ برآمد ہوا، اگرچہ اس میں نظریاتی مفروضوں کا بھی ایک بڑا حصہ شامل تھا۔ نوآبادیاتی تاریخ کا اصل زور سماجی تفریق پر تھا اس کے برعکس فرقہ وارانہ تاریخ نویسی میں یاون (Yavanas) اور مسلمانوں کے مظالم پر بہت زور دیا گیا۔ اس کے باوجود اس میں سماجی عداوتوں اور سیاسی آویزشوں کا بھی شدت سے تذکرہ ہے اور یہی بات ہندو فرقہ پرستوں کو نوآبادیاتی فرقہ واریت سے الگ ظاہر کرتی ہے۔ وہ عناد اور عداوت جو نوآبادیاتی دور کی تاریخ کے تفسیری بیانات میں پیوست ہے اور جس میں 'باہر سے آنے والوں' کو دشمن کے طور پر شناخت کیا گیا ہے، تاریخ کو فرقہ واریت کا نظریہ بنا دیا ہے۔ رام جنم بھومی مندر کی سیاست اس کی بہت اچھی مثال ہے کہ ایسی تاریخ اپنا ثالثی کردار ادا کرتے ہوئے کس طرح مقبول عام تاریخی شعور کا تانا بانا تیار کرتی ہے۔ اس سیاست کا تنظیمی اصول محض یہی نہیں عقیدے کو استدلال پر برتری حاصل ہو جاتی ہے بلکہ دشمن کی نشاندہی بھی ہو جاتی ہے، جس نے ہندوؤں کے مذہبی مفادات کے خلاف کام کیا۔ ان مختلف اسباب میں جو ہندوستان میں فرقہ واریت اور رجعت پسندی کے باہمی تعلق کا تعین کرتے ہیں، تاریخ بھی اپنا مرکزی کردار ادا کرتی ہے۔ انیسویں صدی کی مذہبی اصلاحی تحریکوں میں رجعت پسندی یعنی ماضی کی طرف واپسی کا رویہ شامل ہوتا تھا۔ وہ تحریکیں ذات پات اور مذہبی برادریوں کے دائرے کے اندر ہوتی تھیں، تاہم رجعت پسندی نے ایک موثر رجحان کے طور پر انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں ہی سر اٹھایا۔ بنکم چندر چیٹر جی، دیانندہ سرسواتھی اور سوامی وی ویکنڈ اس رجحان کے اولین علم بردار سمجھے جاتے ہیں جو ہندو مذہب میں نئی روح پھونکنے اور ہندوؤں میں نئی زندگی داخل کرنے کے لیے اپنی بصیرت کے تحت اندر کی طرف دیکھ رہے تھے۔ انہوں نے ماضی قدیم کے اداروں سے اور خیالات سے استفادے کی کوشش کی تاہم

ان کا اندازِ فکر برادری کی اجتماعیت کے تعلق سے تھا، فرقہ وارانہ نہیں تھا۔ دوسرے مذاہب اور برادریوں کے خلاف عداوت ان کے فکر کا جز نہیں تھا۔ جب وہ دوسرے مذاہب پر نکتہ چینی کرتے تھے، اس وقت بھی، جیسا کہ دیانند کے معاملے میں تھا، ان کی کوشش یہ ہوتی کہ مذاہب کی تقابلی تفہیم کے ذریعے وہ ان کی صداقت تک رسائی حاصل کریں۔ بہرطور دیانند سناتنی ہندو دھرم کے ویسے ہی کاٹ دار ناقد تھے جس طرح دوسرے مذاہب کے معاملے میں تھے۔ اس طرح بنکم اور وویکانندہ تھے۔ مذہب میں تجدید کا رجحان ان ابتدائی مباحث میں شامل تھا، تاہم معاشرے میں ان کا حوالہ داخلی طور پر تھا، باہر والے، اس میں ہرگز شامل نہ تھے۔ نوآبادیاتی تسلط کے حوالے سے ان کی نوعیت داخلی استحکام اور توانائی پیدا کرنے کے لیے ہوتی تھی، دوسری طرف فرقہ واریت جس نے تجدید کے بہت سے عناصر کو اپنے اندر سمو لیا تھا 'باہر والے' کے خلاف نفرت کے جذبات میں گہرائی تک پیوست ہے۔ چنانچہ دیس کے اندر تہذیبی کارناموں میں جو اختلاف اور انحراف ہوا ہے، اس کے ذمے دار یہی 'باہر والے' ہیں۔ تجدید اور فرقہ واریت کے درمیان اس فرق کے باوجود تجدید نے اپنے آپ کو فرقہ واریت میں تبدیل کر لیا اور یہ اس طرح ممکن ہوا کہ علاوہ دیگر باتوں کے تاریخ بھی فرقہ واریت کی بنیاد پر لکھی گئی جس میں 'باہر والے' کو دشمن کے روپ میں پیش کیا گیا۔ اجتماعی برادری کے اندر دیکھنے کے عمل میں تجدید کا شامل ہونا تھا، لیکن اب اس میں دوسرے کے لیے شکوک وشبہات اور عناد شامل ہو گئے۔ اس عمل میں سہولت تاریخ کی مذہبی تفسیر کی بنا پر پیدا ہوئی جس میں قومی زندگی کے زوال کا سبب 'باہر والا' قرار پایا اور یوں فرقہ واریت کے نظریے کی تشکیل ہوئی۔

'باہر والے' کے بارے میں تصور مختلف پیرائے میں، جیسے ملیچھ، یاون اور ترسکا کے الفاظ میں بیان ہوا اور یہ وضاحت ایک عرصے تک اجتماعی شعور کا حصہ بنی رہی۔ یہ ہندوستان کے اندر اور اس سے باہر بھی قومیتیں تھیں اور انہیں اصلاً سماجی اور تہذیبی عناصر کے تعلق سے پہچانا جاتا تھا۔ 'باہر والے' کی خصوصیات زبانی، غذائی عادات، لباس اور دیگر طور طریقوں سے متعین ہوتی تھیں۔ آریائی باشندے مقامی آبادی کو ملیچھ قرار دیتے تھے، بعد کے مرحلے میں جو لوگ باہر سے آئے یعنی 'ہنس' اور مسلمان، اس زمرے میں انہیں بھی شامل کر لیا گیا۔ اگرچہ 'باہر والے' ہونے کی خصوصیت قومیت کے اندر اور قوموں کے درمیان بھی اکثر تنازعے کا باعث بنی رہی۔ لیکن

دوسرے کے ساتھ مستقل تنازعہ اور تصادم کا سلسلہ برقرار نہیں تھا۔ ماضی میں باہر والے کے ساتھ تعلق کی بنیاد نا قابلِ تصفیہ سیاسی مفادات پر تھی، جس سے فرقہ واریت کی تشکیل ہوئی۔ تاہم اس پر سماجی حقائق سے زیادہ سیاسی مفادات کا غلبہ تھا۔

'باہر والا'، ایک دشمن

ہندوستان میں دو ہزار سال کے اندر آبادیوں کی تشکیل جس طرح ہوئی ہے اور جس میں بہت سے نسلی، لسانی اور علاقائی نسلی گروہ قریب آتے رہے ہیں، اس میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستانی معاشرے میں کسے 'باہر والا' سمجھا جائے۔ ہندوستان میں بشریاتی (Anthropological) سروے کے مطابق ۴۶۳۵ مختلف گھروں کا اندراج کیا گیا ہے جو اپنی جسمانی میلات، لباس، زبان، عبادت کے آداب، پیشے، غذائی عادات اور قرابت داری کے طریقوں میں مختلف ہیں۔ بیشتر قومیتوں کے درمیان مشترکہ آبائی تعلق ہے۔ چنانچہ اب ان کی بنیادوں کی تلاش غیر ممکن ہوگئی ہے۔ ان کی اصلیت کا سرا پروٹو آسٹرائڈ (Proto Austroid)، پیلومیڈیٹرنین (Palio Medeternonean) کاکیشین (Cancasian)، نیگرائڈ (Negroid) اور منگولائیڈ میں تلاش کیا جاسکتا ہے۔ ان کے نسلی اثرات بھی خاصے متنوع ہیں جن میں دنیا کی نسل کے اثرات شامل ہیں۔ ان کی تکثیریت (Plurality) اس سے بھی ظاہر ہے کہ وہ بہت سی زبانیں بولتے ہیں۔ ہزاروں بولیوں کے علاوہ جو اِن کے استعمال میں نہیں۔ وہ تقریباً ۳۲۵ زبانیں اور ۲۵ رسم الخط کا استعمال کرتے ہیں، جن کا تعلق، ہند آریائی، تبق برمان، ڈروڈین، آسٹروایشیاٹک، انڈامیز، سامی، ہندایرانی، چینی تبتی، ہندیورپی وغیرہ زبان سے ہے۔ اس طرح ہندوستانی معاشرہ بہت سے عناصر سے مل کر ایک سماجی اور تہذیبی ملغوبے سے وجود میں آیا ہے، جس کے اجزاء اپنی تعمیری شناخت کھو چکے تھے اور ان میں سے کوئی بھی عنصر اپنے خالص وجود میں، جو ابتداً تھا، باقی نہیں رہا۔

تاریخ کے بارے میں ہندوؤں کے فرقہ وارانہ نقطۂ نظر کے تحت ساری کوشش یہ ہو رہی ہے کہ اس تاریخی عمل سے انکار کر دیا جائے اور اس سرزمین کے اصل باشندوں اور بعد میں آکر آباد ہونے والوں کے درمیان ایک لکیر کھینچ دی جائے۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق وہ تمام لوگ جو ہجرت

کر کے ہندوستان آئے اور ان کی اولادیں، سب غیر ملکی ہیں، اس لیے اس قوم کا حصہ نہیں ہیں۔ اس طرح مسلمان، عیسائی اور پارسی ہندوستان کے اصل باشندے نہیں ہیں اور یوں باہر والے ہیں۔ لہٰذا انہیں یا تو خود کو ہندوستانی بنانا پڑے گا یا دوسرے درجے کے شہری کے طور پر رہنا ہوگا جس کے تحت نہ ان کے حقوق ہوں گے اور نہ مفادات۔ اس بات سے فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اصل باشندے کون تھے؟ کیا وہ آریائی جن کے ساتھ اوپر کے طبقے کے ہندو اپنا نسلی تعلق جوڑتے ہیں، ہندوستان میں خالص مقامی باشندے تھے۔ قدیم تاریخ کے علماء کی رائے یہاں کے قدیم آثار اور لسانی شہادت کی رو سے یہ ہے کہ آریائی غالباً چھوٹے چھوٹے گروہوں کی صورت میں برسوں کے اندر یہاں آتے گئے۔ اگر یہ خیال درست ہے تو یہ مفروضہ کہ 'غیر ہندو صرف باہر والا' ہے، قابلِ قبول نہیں رہتا اور ہندو قوم کے لیے یہ تاریخی جواز کہ اس کی بنیاد ویدک نسلی سلسلے پر ہے، مشکوک ہو جاتی ہے۔ اس وقت جو کوشش ہو رہی ہے کہ آریائی باشندوں کا اصلاً مقامی ہونا ثابت کر دیا جائے، جس کی تائید، واضح شواہد سے نہیں بلکہ محض قیاس سے ہوتی ہے، محض اس لیے ہے کہ یہ تضاد کسی طرح دُور کر دیا جائے۔

'مقامی اور باہر والے' کے درمیان تفریق خالص اور ناخالص کی بنیاد پر بھی کی جا رہی ہے۔ مثلاً خالص ہونے کے دعوے کی تائید اس پُرسکون اور فرحت ناک ماضی میں ملتی ہے جو ابھی 'باہر والوں' کی مداخلت سے ناپاک نہیں ہوا تھا، جو مذہبی بنیاد پرستی کا لازمی نظریہ ہے۔ ان میں سے متعدد علامتوں کے درمیان ایک علامت غذائی عادات کا فرق ہے۔ یعنی وہ لوگ جو گوشت کھاتے ہیں اور وہ جو نہیں کھاتے۔ اب سنگھ پریوار کے نظریہ سازوں کا دعویٰ ہے کہ آریائی گوشت نہیں کھاتے تھے، اگرچہ صریح اور بے شمار شواہد اس بارے میں موجود ہیں، ادبی دستاویزات کے اندر اور قدیم آثار کے اندر بھی۔ جو مذکورہ دعوے کی تردید کرتی ہیں۔ ۱۹۲۱ء سے اب تک مختلف مقامات پر کھدائی سے جو شہادتیں ملی ہیں، ان کے تحت ہندوستان کے ماہرین آثارِ قدیمہ کا سرخیل ایچ ڈی سنکالیا کہتا ہے کہ گائے کے ذبیحے پر عام رویے سے ظاہر ہے کہ عیسوی سن کے آغاز تک گائے اور بچھڑے غذائی ضرورت کے لیے اور قربانی کے لیے بھی برابر ذبح کیے جاتے تھے۔ حالانکہ مہاویرا اور بدھ اس کے خلاف تلقین کرتے تھے۔ بڑا گوشت کھانا، ان کی تبلیغ کے نتیجے میں کچھ کم تو ہو گیا تھا، لیکن کلیتاً ختم نہیں ہوا۔ ویدک اور بعد کے زمانے کی تحریریں بھی کثرت کے ساتھ

گوشت خوری کے بارے میں شہادتیں پیش کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر۔۔۔۔ایک مہمان کا جو گو گھنا تھا، یعنی ایسا مہمان جس کے لیے گائے کاٹی جاتی تھی، خیر مقدم کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وویکانندہ رام اور کرشن کی مثالیں پیش کرتے ہیں جو شراب پیتے تھے اور گوشت کھاتے تھے اور سیتا، رامائن اور مہابھارت کے مطابق گنگا دیوی کو گوشت، چاول اور شراب نذر کرتے تھے۔ درحقیقت وویکانندہ آریاؤں کی گوشت خوری کی عادت کو ان کی ایک خوبی قرار دیتا تھا اور موجودہ زمانے میں ہندوؤں میں جو زوال آیا ہے، اس کا سبب وہ گوشت سے ان کے پرہیز کی عادت کو قرار دیتا ہے۔ اس کے باوجود گائے کا ذبیحہ اور گائے کا گوشت کھانا صرف 'باہر والوں' سے منسوب کیا جاتا ہے، محض اس لیے کہ ان میں اور مقامی لوگوں کے بیچ میں امتیاز پیدا کیا جائے۔

فرقہ واریت کی تاریخ 'باہر والوں' پر مقامی زندگی کی پاکیزگی اور تقدس کو ناپاک کرنے کا الزام دھرتی ہے اور ان کے کردار کو سیاسی طور پر تفرقہ اندازی قرار دیتی ہے۔ وینا ٹک دمودر ساور کر جو ہندوتوا کے تصور کے خالق ہیں، انہوں نے ہندوستان کی سیاسی تاریخ میں غیر ملکیوں کے حملوں اور ہندوؤں کی مدافعت کی کہانی درج کی ہے۔ انہوں نے اپنی تاریخ کو 'چھ زریں ادوار' میں تقسیم کیا ہے، جس کے مطابق ہندوؤں کی بہادری اور بے مثل شجاعت نے باہر کے خطرے پر قابو پا لیا تھا۔ یہ زریں ادوار چندر گپت اور پشیامترا کی حکومتوں کے زمانے تھے، جب یونانیوں کے حملوں کو پسپا کیا گیا، پھر وکرم دیتہ اور یشودھرم کے ادوار آئے، جنہوں نے علی الترتیب شاکس کو اور ہنس کو شکست دی، یہ قیاس کرنا کہ ہندو قوم تاریخی طور پر ایک سیاسی وحدت تھی اور اسے مذہبی نقطۂ نظر سے 'باہر والوں' کے ساتھ تصادم قرار دینا، یہ بھی فرقہ واریت کا ایک بڑا سبب ہے۔

تاریخ کی فرقہ وارانہ تشکیل جس کی قابل ذکر مثالیں ساور کر نے پیش کی ہیں، دراصل اس غرض سے ہیں کہ اس طرح ہندوؤں کو متحد اور مستحکم اور عمل پر آمادہ کیا جائے۔ اس سیاسی مقصد کی خاطر ایک منظم کوشش کچھ عرصے سے خاص طور پر پچھلے بیس برس سے یہ ہوتی رہی ہے کہ علمی نوعیت کی اور مقبول عام قسم کی تاریخ مرتب کی جائے۔ اس میں سارا زور اس کوشش پر مبنی ہوتا ہے کہ تاریخ میں فرقہ واریت کو آگے بڑھایا جائے۔ بھارتی جنتا پارٹی (بی۔جے۔پی) یا اس سے پہلے کی اس جیسی پارٹی جن سنگھ نے جب بھی اقتدار تک رسائی حاصل کی تو انہوں نے سیکولر تاریخ کو ٹھکانے لگا کر تاریخ کو ہندوانے کا عمل پوری شدت سے جاری رکھا ہے۔ ۱۹۷۷ء میں، جنتا پارٹی

کی حکومت نے راشٹریہ سیوک سنگھ کے اشارے پر کہ اس حکومت میں راشٹریہ سیوک سنگھ خود بھی شامل تھی، تعلیمی ریسرچ کی نیشنل کونسل اور ٹریننگ کی مطبوعہ تاریخ کی کتب کو واپس لینے کی کوشش اس بنیاد پر کی کہ وہ کتابیں اپنی ساخت اور مزاج میں کافی حد تک ہندو نہیں تھیں۔ اور بھی قریبی زمانے میں راجستھان، اتر پردیش، مدھیہ پردیش اور دہلی میں بی۔ جے۔ پی کی حکومتوں نے نصابی کتب پر نظر ثانی کی ہے اور ماضی کا فرقہ وارانہ پہلو پیش کیا ہے جس میں ہندوؤں کی کامیابیوں اور خدمات کو نمایاں طور پر پیش کرنے کے ساتھ ہی دوسروں کے کردار کو یا تو سرے سے ہی ختم کر دیا یا اسے غلط طور پر پیش کیا ہے۔ بی۔ جے۔ پی کی موجودہ مرکزی حکومت نے اس کوشش میں اپنی طرف سے تعاون کا حق ادا کرتے ہوئے ریسرچ کے اداروں مثلاً انڈین کونسل برائے تاریخی تحقیق، انڈین کونسل برائے سوشل سائنس ریسرچ، سینٹر برائے ایڈوانسڈ اسٹڈیز اور ایسے ہی کئی اداروں کو ہندوانے کا عمل شروع کر دیا ہے۔ سیکولر تاریخ نویسی کی روایات کے ہوتے ہوئے فرقہ وارانہ تاریخ کے اثرات کو آگے لے جانے کے لیے ریاستی مداخلت کے اس رویے پر پیشہ ور تاریخ دانوں نے زبردست مزاحمت کی ہے، کیونکہ انہوں نے سمجھ لیا ہے کہ تاریخ کے عمل کو اس فرقہ وارانہ افسانہ طرازی سے زبردست خطرہ لاحق ہے۔

ساتھ ہی ساتھ عام تاریخی شعور کو فرقہ واریت کی حمایت میں بدلنے کے لیے کئی اقدامات کیے گئے ہیں۔ انہی میں سے ایک بھارتیہ اتہاس سنکلن سمیتی کا قیام ہے، اہم بات یہ ہے کہ اس کی چار سو شاخیں پورے ہندوستان میں کام کر رہی ہیں۔ اس کا موقف یہ ہے کہ پی۔ این۔ اوک (PN. Oak) کی لکھی ہوئی تاریخ کو مثال بنا کر تمام اضلاع کی تاریخ لکھی جائے جس کا اصل کام یہ ہوگا کہ زمانہ وسطیٰ کے تمام آثار کی نشاندہی ہندو تعمیر کے طور پر کی جائے۔

مسٹر اوک نے ابھی حال ہی میں سپریم کورٹ آف انڈیا میں اپیل دائر کی ہے کہ تاج محل کو ایک ہندو عمارت ہونے کا اعلان کیا جائے۔ سپریم کورٹ نے ان کی اپیل یہ کہہ کر مسترد کر دی کہ یہ مسٹر اوک کے دماغ کا خناس ہے اور کچھ نہیں۔ لیکن ہندوستانی آثارِ قدیمہ کے ادارے پر جس پر سنگھ پریوار کا اثر ہے، اس فیصلے کا کوئی ردِ عمل نہیں ہوا۔ چنانچہ انہوں نے زمانہ وسطیٰ کی ہر عمارت میں ایک ہندو مندر دیکھ لیا۔ تازہ ترین کھدائی فتح پور سیکری میں ہوئی۔ مغل بادشاہ اکبر نے یہاں ایک یادگار تعمیر کروائی تھی جس کے قریب سے جین کی مورتیاں کھود کر نکالی گئیں اور فوراً یہ معلوم

کرلیا گیا کہ اکبر نے ان مورتیوں کی شکلیں بگاڑ دی تھیں۔ انڈین کونسل آف ہسٹاریکل ریسرچ کے موجودہ چیئر مین مسٹر بی۔ آر۔ گروور، جنہوں نے اپنے اس بیان سے بڑی شہرت حاصل کی کہ بابری مسجد کو تباہ نہیں کیا گیا تھا بلکہ یہ از خود ڈھے گئی تھی۔ اس بگاڑ میں اورنگ زیب کا ہاتھ بھی دیکھ لیا تھا۔ سنگھ پریوار کے ماہرینِ آثار زمانہ وسطی کی ہر تعمیر کو کھود ڈالنے کے درپے ہیں۔ انہیں اس کی بالکل پرواہ نہیں کہ اس طرح کی کھدائی سے قیمتی آثار کے تلف ہو جانے کا ڈر ہے۔

سنگھ پریوار، اگر ممکن ہو تو حکومت کی حمایت سے اور اگر ضروری ہوا تو اس کے بغیر بھی دیو مالائی تاریخیں بناتی اور انہیں پھیلاتی رہے گی جس سے اس کی مذہبی سیاست کو فروغ حاصل ہو گا۔ ان دیو مالائی 'تاریخوں' میں، جو لاتعداد ہیں، 'ایودھیا کی تاریخیں' بھی ہیں۔ رام جنم بھومی کی مہم کے زمانے میں، سیاسی اور مذہبی ذرائع سے اس کی خوب تشہیر ہوئی۔ اس کے لیے آڈیو اور ویڈیو کیسٹ استعمال کیے گئے اور مطبوعہ ذرائع کو بھی بہت مفید پایا گیا۔ تاریخ کو دیو مالائی رنگ دینے کے دو بڑے فائدے ہوئے۔ پہلا یہ کہ اس سے 'باہر والوں' کے سوچے سمجھے اور معاندانہ حربے ثابت ہو گئے، دوسرے یہ کہ ہندوؤں نے سولہویں صدی سے اپنے مذہب کو بچانے کی جو جدوجہد کی تھی اس جدوجہد اور مزاحمت کی روایت کو تازہ کرنا تھا۔ ان تاریخوں نے بہت سی قدیم روایتوں کو تاریخ کے 'مسلمہ حقائق' کی حیثیت دے دی، بعد میں یہی مواد اسکولوں کی درسی کتابوں مین منتقل ہو کر بی۔ جے۔ پی اور راشٹریہ سیوک سنگھ کی حکومتی ریاستوں میں پڑھایا جانے لگا۔

ان 'تاریخوں' کی رَو سے مغل شہنشاہ بابر کے ایک وزیر میر باقی نے ۱۵۲۸ء میں بابری مسجد تعمیر کر کے ہندوؤں کے ساتھ دشمنی کی تھی، کیونکہ وہ مسجد نہ صرف یہ کہ رام جنم بھومی پر بنائی گئی تھی بلکہ ایسا کرتے وقت رام کی یاد میں جو مندر تعمیر ہوا تھا، اسے بھی ڈھایا گیا تھا۔ وشوا ہندو پریشد نے ایک کتابچہ 'شری رام جنم بھومی کا رکت رنجیت اتہاس' (یعنی شری رام جنم بھومی کی خوں آلود تاریخ) کے عنوان سے شائع کیا جس میں یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ مندر کے ڈھائے جانے کے وقت مسلمانوں کے خلاف مزاحمت کرتے ہوئے ۱،۷۴۰۰۰ (ایک لاکھ ۷۴ ہزار) ہندوؤں نے اپنی جانیں قربان کردی تھیں۔ اس کے بعد کتابچے میں ۷۷ جنگوں کا تذکرہ ہے جو بعد میں لڑی گئیں اور جن میں تین لاکھ پچاس ہزار ہندوؤں نے جانیں دی تھیں۔ جو لوگ ان جنگوں میں شریک تھے ان کی بالکل صحیح تعداد ایجاد کرنے کا مقصد ان واقعات کی صداقت ثابت کرنا تھا۔ اس طرح کی مصدقہ بنیاد سے،

خواہ وہ محض خیالی ہو، متھ کو تاریخ کے طور پر بالعموم تسلیم کر لینا آسان ہو جاتا ہے۔

ہمارے پیش نظر یہ ثابت کرنا نہیں کہ اگرچہ متھ میں تاریخ کا عنصر شامل نہیں ہوتا، لہٰذا تاریخی صداقت کے بغیر یہ محض 'خالی خولی کہانیاں' ہیں۔ مثال کے طور پر ے جنگوں کی روایت یا متھ کا سرا حقیقی تاریخی واقعہ سے جا ملتا ہے۔ اگرچہ اسکا تعلق رام جنم بھومی مندر سے نہیں تھا۔ مسلمانوں اور ہندوؤں میں ایک لڑائی ۱۸۵۵ء میں ایک مندر پر ہوئی تھی جو بابری مسجد کے پاس تھا اور ہنومان کے نام کی یادگار تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ لڑائی ایک مسلمان فقیر نے لڑی تھی جس کا دعویٰ تھا کہ اس مندر کی بنیاد میں ایک مسجد پہلے سے موجود تھی۔ اس واقعہ کی تفتیش کے لیے اودھ کے نواب اور انگریز ریزیڈنٹ نے جب آس پاس کے رہنے والوں سے پوچھ گچھ کی تو انہوں نے نہ تو رام جنم بھومی مندر کا حوالہ دیا اور نہ ماضی میں مسجد کے قبضے پر ہندوؤں اور مسلمانوں کی جنگ کی بات کی۔ لہٰذا مندر کے بارے میں متھ بعد کی اختراع تھی اور غالب امکان یہ ہے کہ یہ زمین کے تنازعے اور سیاسی مفادات کا شاخسانہ تھا۔

وسیع تر تناظر میں

سنگھ پریوار، تاریخ کو ازسرِنو تحریر کرنے میں جس طرح سرگرم ہے اُسے تاریخ کے ضوابط کے دائرے کے اندر کوئی سرگرمی نہیں ہے۔ دراصل یہ ایک وسیع تر اور طویل المدت منصوبے کا حصہ ہے جس کا مقصد آزاد ہندوستان کی تعلیمی اور تہذیبی پالیسیوں کے سیکولر کردار کو نیا روپ دینا ہے۔

پاکستان میں تاریخ نویسی اور نظری مسائل

اشفاق سلیم مرزا

فلسفہء تاریخ کی کلید یہ ہے کہ تاریخ نویس کسی خاص دور کے واقعات کی تعبیر کس انداز سے کرتا ہے۔ اگر پاکستان کے خاص تناظر میں دیکھا جائے تو آیا وہ تمام واقعات کو نظریہ پاکستان کے حوالے سے پرکھ رہا ہے جس کی بنیاد اکثر دو قومی نظریئے پر استوار ہوتی ہے۔ یا پھر وہ ثقافتی سطح پر مذہب کو ایک طرف رکھتے ہوئے اِس خطے کے لوگوں کا تشخص ایک قوم کی حیثیت سے اُبھار رہا ہے یا پھر دوسرے سیکولر نظریات کے حوالے سے تاریخ کا تجزیہ کررہا ہے۔ یا پھر ہر جگہ طبقات کے حوالے سے ظالم اور مظلوم کی تقسیم کو اپنا رہا ہے۔ تاریخی واقعات اتنے سادہ اور عام فہم بھی نہیں ہوتے کہ انہیں اتنی آسانی سے مختلف اکائیوں یا نظریاتی دائروں میں مقید کرلیا جائے۔ اِس لئے یہ بحث ذرا پیچیدہ ہو جاتی ہے۔

آیئے پہلے اِس بات کا جائزہ لیں کہ دو قومی نظریہ کیا تھا اور اس سے ''نظریہ پاکستان'' نے کب اور کیسے جنم لیا۔ یہ اس لئے بھی ضروری ہے کیونکہ ہمارے ہاں تاریخ نویسوں نے قارئین کے ذہنوں کو اِسی نظریئے کے گرد مرتکز رکھا جس میں تحریک آزادی سے چند سال پہلے اور بعدازاں اب تک ہندو دشمنی زیادہ اور انگریز دشمنی کم نظر آتی ہے۔ بلکہ میں تو یہ کہوں گا دو قومی نظریئے کا براہ راست انگریز سے کوئی تعلق نہ تھا سوائے اس کے کہ ہندوستان کی تقسیم کا استحقاق اُسے حاصل تھا۔ برصغیر میں بسنے والی مسلم آبادی اِس حوالے سے اِس بات پر متفق ہوگئی کہ آزادی سے مراد دراصل انگریز کی موجودہ اور مستقبل میں ہندوؤں کی بالادستی سے آزادی ہے۔ مستقبل میں ہندوؤں کی بالادستی کا یہ خوف تاریخ نویسوں کے سامنے ایک عفریت کی طرح منہ کھولے کھڑا

تھا اِس لئے 1947 کے بعد ہمارے تاریخ نویس اور نظریہ دان ہندو دشمنی کے مختلف گھناؤنے روپ سامنے لانے لگے۔ اگر راشٹریہ سیوک سنگھ کے ارادوں کو دیکھا جائے۔ تو ایسا کرنے میں وہ اپنے طور پر کچھ حد تک حق بجانب بھی تھے۔ کیونکہ اُن کے سامنے ایک بڑا جواز موجود تھا۔ دونوں اطراف کے مذہبی جنونیوں نے اِس بات کو مزید مستحکم کیا۔ اور تاریخ نویسوں نے تاریخ لکھنے کی بساط اِسی پر بچھائی لیکن اِس کی آڑ میں جو ذہن تیار ہوئے وہ دونوں اطراف سے عسکری فکر و نظر سے لیس تھے جو کسی پیدا کردہ و ممکنہ حملے کے اندیشے میں اپنی جسمانی، ذہنی اور مالیاتی صلاحیتوں اور قوتوں کو اِس میں جھونک دینے کے لئے ہمہ وقت تیار رہتے ہیں۔ جب توجہ اِس طرف مرکوز ہوگئی تو سماجی اور اقتصادی ترقی کے اہداف ثانوی حیثیت اختیار کر گئے اور دونوں طرف کے صاحبِ اقتدار عسکری منصوبوں کے غلام بن کر پسماندگی کے لئے راہ ہموار کرتے رہے۔ ہمارے تاریخ نویس وقتی ضرورتوں کے تحت اِس قسم کی سوچ کی پذیرائی کرتے رہے اور اِس کے زیرِ اثر نئی پنیریاں لگاتے رہے۔

دو قومی نظریئے کا ایک موڑ 1937 کا مسلم لیگ کا اجلاس بھی تھا۔ جہاں قائداعظم نے کہا کہ ''کانگریس کی موجودہ قیادت مسلمانوں کی بیگانگی کا سبب بنی ہے خصوصاً پچھلے دس سالوں میں ایسا ہی ہوا ہے۔ انہوں نے وہ پالیسی اختیار کر رکھی ہے جو ہندوؤں کے ہی گرد گھومتی ہے۔ اُن کے اِس رویئے کی وجہ سے مسلمانوں کو انصاف کی توقع نہیں ہے۔ (1)

اِس دوران جب بھی کبھی برصغیر کے مسلمانوں کا ذکر آیا وہ ایک قوم کے طور پر لیا گیا اور اُن کی آزادی کا مفہوم بھی اُن کے حقوق کے حوالے سے وضع کیا گیا۔ کہیں بھی بار بار یہ نہیں دہرایا گیا کہ اُنہیں ایک آزاد مملکت میں آزادی کے سانس کا مفہوم صرف قرآن اور سنت یا شریعت کے مطابق زندگی گزارنے تک ہی محدود رہے۔ مسلم لیگ قائداعظم کی زیرِ قیادت جو کچھ چاہتی تھی وہ کچھ اِس طرح تھا۔

''جہاں مزدوروں کے لئے کارخانوں میں اوقاتِ کار مقررہ حد سے تجاوز نہیں کریں گے۔ جہاں کم سے کم اجرت مقرر کی جائے گی۔ جہاں اُنہیں رہائش کی صحت کے اصولوں کے تحت سہولت حاصل ہوگی، جہاں کچی آبادیوں کو ختم کیا جائے گا۔ شہری اور دیہاتی قرضوں کو کم اور سود کو ختم کیا جائے گا۔ اور بالآخر مکمل آزادی کے لئے کام کیا جائے گا۔ جس کے لئے تمام سیاسی

اداروں کو تعاون کی دعوت دی جائے گی۔"(2)

مندرجہ بالا قرارداد کے متن کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ اپنے تئیں باقی سیاق وسباق سے ہٹ کر سماجی بہبود کے ایجنڈے کی طرف مائل نظر آتی ہے۔ لیکن قائداعظم نے ہندوستان میں دو قوموں کے بارے میں جو واضح تفریق کی وہ ہمیں بیورلے نکولس (Beverly Nicholas) کو دیئے گئے 1943 کے انٹرویو میں واضح طور پر نظر آتی ہے۔

بیورلے۔ جب آپ مسلمانوں کو ایک الگ قوم قرار دیتے ہیں تو کیا آپ مذہب کے حوالے سے سوچ رہے ہوتے ہیں۔

قائداعظم۔ ہاں جزوی طور پر، لیکن کلی طور پر نہیں۔ آپ کو یاد ہونا چاہئے کہ اسلام صرف ایک مذہبی عقیدہ ہی نہیں بلکہ ایک عملی ضابطہ حیات ہے جب میں یہ کہتا ہوں کہ مسلمان ایک جداگانہ قوم ہیں تو میں زندگی اور زندگی کی ہر اہم چیز کے حوالے سے بات کر رہا ہوتا ہوں۔ میں اپنی تاریخ، اپنے ہیروز، اپنے آرٹ، اپنے فن تعمیر، موسیقی اپنے قانون کے معنی میں سوچ رہا ہوتا ہوں۔۔۔ اِن تمام معاملات پر ہمارا انداز نظر ہندوؤں سے نہ صرف بنیادی طور پر مختلف ہے۔ بلکہ بسا اوقات انتہائی متصادم (antagonistic) ہے۔ ہم دو مختلف لوگ ہیں ہمارے نام، ہمارے لباس، ہماری خوراک سب ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ہماری اقتصادی زندگی، ہمارے تعلیمی نظریات، خواتین سے سلوک، جانوروں سے متعلق ہمارا رویہ، ہم زندگی کے ہر مقام پر ایک دوسرے کو چیلنج کرتے ہیں۔(3)

اب یہ تفریق آئندہ چل کر بہت سے نزاعی مسائل کی بنیاد بنی جس میں شرعی بنیادوں پر اسلامی حکومت کے قیام اور سیکولر قومی بنیادوں پر جمہوریہ پاکستان کے قیام کے لئے اشارے ملتے ہیں۔ اِس بیان اور اِس قسم کے اور بہت سے بیانات کو بنیاد بناتے ہوئے مختلف نظریہ دانوں نے اپنے اپنے مفادات کو سامنے رکھتے ہوئے بہت سی توجیہات کیں۔ جن سے بہت سے نظری مباحث نے جنم لیا۔

اب کہا جاتا ہے کہ قائداعظم نے جس دو قومی نظریئے کی بات کی اُس پر بعدازاں (Ideology of Pakistan) نظریہ پاکستان کی عمارت کو تعمیر کیا گیا۔ میں یہاں آئیڈیالوجی کی اشتقاقی مباحث میں نہیں پڑنا چاہتا۔ البتہ اِس لفظ قائداعظم اور اسلام کے حوالے سے چند

نقاط ضرور اُٹھاؤں گا۔ جسٹس محمد منیر کا کہنا ہے انہوں نے پاکستان کے حوالے سے یہ لفظ پہلی بار 1953 کی انکوائری کے دوران سنا۔ بعدازاں جب وہ 1962 میں ایوب خاں کی کابینہ کے رکن تھے اور سیاسی جماعتوں کا بل زیرِ بحث تھا۔ تو ایک رکن نے بل میں ترمیم کے لئے یہ تجویز کیا کہ ایسی کوئی سیاسی جماعت بنانے کی اجازت نہ دی جائے، جو نظریہ پاکستان کے خلاف ہو۔ اِس پر چوہدری فضل الٰہی نے کہا، تب تو نظریہ پاکستان کی تعریف کرنا پڑے گی۔(4)

لیکن بہت سے محقق اِس بات پر اٹکے ہوئے ہیں کہ "Ideology of Pakistan" کے سوتے قائداعظم سے پھوٹتے ہیں بلکہ وہ اقبال کو بھی اس دائرہ کار میں لے آتے ہیں۔ وہ قائداعظم کی جن تقاریر اور بیانات کا حوالہ دیتے ہیں۔ اُن میں آئیڈیالوجی کا لفظ ضرور استعمال ہوا۔ لیکن وہاں پاکستان کو اسلام یا شریعت کے ساتھ منتھی نہیں کیا گیا تھا۔ ایک حوالہ یہ دیا گیا ہے کہ قائداعظم نے آل انڈیا مسلم لیگ اپریل 1941 کے سالانہ اجلاس منعقدہ مدراس سے خطاب کرتے ہوئے کہا:

> "The Ideology of the League is based on the Fundamental principle that Muslim India is an independent nationality."(5)

یہاں ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک آزاد قومیت کے حوالے سے شناخت کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ لیگ کی Ideology ہے دوسری جگہ بھی جہاں یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔ وہ مسلم آئیڈیالوجی کے حوالے سے ہوا ہے۔ وہاں وہ قوم یا قومیت کی ترجمانی کرتا ہے۔ اُس میں کوئی بھی مذہبی رنگ نظر نہیں آتا۔

پھر بھی وہاں مسلم آئیڈیالوجی کا لفظ ضرور استعمال ہوا ہے:

> Pakistan not only means freedom and independence, but the Muslim Ideology, which has to be preserved which has come to us as a precious gift and which, we hope, others will share with us.

میں یہ سمجھتا ہوں کہ قائداعظم کی سیاسی زندگی میں جو تبدیلیاں آئیں۔ اُنہیں اپنے سیاق سباق کے حوالے سے سمجھنے کے لئے تاریخ نویسوں کو راسخ العقیدیت کا شکار نہیں ہونا چاہئے بلکہ کھلے ذہنوں سے ایک شخص کی سیاسی بصیرت اور حکمت عملی کا جائزہ لینا چاہئے۔ اگر ہم قائداعظم کی بودوباش کا جائزہ لیں تو زندگی کا ایک بڑا حصہ اُنہوں نے ایک سیکولر ہندوستانی کے طور پر گزارا لیکن صوبائی ریفرنڈم اور انتخابات کے نزدیک آن کر اسلام کے ذکر کی تکرار کو ہم عوام کے قریب ہونے اور ثقافتی علامتوں کو استعمال کرنے کی ایک اعلیٰ حکمت عملی قرار دے سکتے ہیں کیونکہ اُس کے بعد جو کچھ ہوا اُس کا بیان کچھ یوں ہے۔ اس سلسلے میں قائداعظم کے ایک انٹرویو اور ایک تقریر کا حوالہ دینا چاہوں گا۔

قائداعظم نے نئی دہلی میں رائٹر کے نمائندے ڈون کیمپبل (Doon Campbell) کو انٹرویو دیتے ہوئے 1946 میں کہا:

> ''نئی ریاست ایک جدید جمہوری ریاست ہوگی جہاں حاکمیت اعلیٰ عوام کے پاس ہوگی اور نئی قوم کے اراکین بلاتمیز مذہب، ذات اور نسل کے یکساں حقوق کے مالک ہوں گے۔'' (6)

دوسری اُن کی مشہور تقریر ہے جو انہوں نے 11 اگست 1947 کو دستور ساز اسمبلی میں کی تھی۔ اُس میں انہوں نے کہا:

> ''آپ آزاد ہیں، آپ آزاد ہیں اپنے مندروں میں جانے کے لئے، آپ آزاد ہیں اپنی مسجدوں میں جانے کے لئے یا پاکستان میں کسی اور عبادت گاہ میں جانے کے لئے۔ آپ کا تعلق خواہ کسی مذہب، ذات یا نسل سے کیوں نہ ہو۔ ریاست کے امور سے اِس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔۔۔ اب ہمارے سامنے یہ آئیڈیل ہونا چاہئے کہ وقت آئے گا جب ہندو، ہندو نہ رہیں گے اور مسلمان، مسلمان نہ رہیں گے مذہبی حوالے سے نہیں کیونکہ یہ ہر فرد کا ذاتی معاملہ ہے۔ بلکہ سیاسی سطح پر ریاست کے شہری ہونے کے حوالے سے۔'' (7)

اب اوپر جو کچھ کہا گیا ہے۔ وہ ایک نئی ریاست کی سیاسی بنیاد کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جس

میں ریاست اور مذہب کی الگ الگ شناخت کی گئی ہے اور وہ شناخت اِس قدر واضح ہے کہ اُس میں بہت سے سوالات کا حل موجود ہے۔ لیکن ہم ابھی تک اِس بحث میں الجھے ہوئے ہیں کہ قائداعظم کس قسم کا سیاسی نظام چاہتے تھے۔ لیکن ہوا یوں کہ نہ صرف قائداعظم کی زندگی بلکہ بعدازاں مذہبی بنیاد پرستوں نے ایک نہایت ہی منظم طریقے سے پاکستان کے آئین کو مذہبی رنگ میں رنگنے کی بھرپور کوشش کی اور اُس میں وہ کامیاب بھی رہے۔ اور بالآخر ضیاء الحق کے دور میں اُس پر مہر تصدیق ثبت ہوگئی۔ اور قراردادِ مقاصد کے دائرہ کار میں آئین کو لپیٹ میں لے لیا گیا۔

ہمارے بہت سے ترقی پسند دوست جو یہ کہتے رہے کہ اسمبلی میں چناؤ کے وقت عوام نے مذہبی جماعتوں کے نمائندوں کو کبھی نہیں چنا اور ان کی تعداد صرف پچھلے انتخابات کو چھوڑ کر بہت ہی کم رہی۔ اِس بات کا ثبوت ہے کہ عوام اُن کو پسند نہیں کرتے۔ یہ بات بھی اپنی جگہ جزوی طور پر درست ہے۔ لیکن اصل قصہ یہ ہے کہ آج تک آئین میں جو بھی ترامیم ہوئیں وہ مذہبی جماعتوں کی منشاء کے مطابق ہوئیں خواہ وہ اسمبلی سے باہر بیٹھی ہوں یا اندر اِس سے کیا فرق پڑتا ہے ہمارے روشن خیال حکمران چاہتے ہوئے بھی ایسی ترامیم نہیں کر سکے جس سے مذہبی بنیاد پرستوں کے اثرات کچھ کم ہوتے۔ بلکہ ہر دور میں اِن مذہبی بنیاد پرستوں نے حکمران طبقات کو یرغمال بنائے رکھا۔ قانون ساز اسمبلی کا کام قانون بنانا ہوتا ہے اور وہ باہر بیٹھ کر قانون اور آئین کو اپنے رنگ میں رنگتے رہے۔

آج ہمارے تاریخ نویسوں کے سامنے ایک بڑا کام یہ بھی ہے کہ وہ اِس اُلجھن کو سلجھائیں کہ ہم اِس مقام پر کن کن مراحل سے گزر کر پہنچے۔ لیکن یہ بات واضح ہے کہ آئینی حوالے سے پاکستان ایک نظریاتی ریاست ہے، قراردادِ مقاصد کے یہ الفاظ اِس بات کا ثبوت ہیں:

''جیسا کہ کل عالم پر صرف خدائے قادرِ مطلق کی حاکمیت ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے مجوزہ اختیارات کی حدود کے اندر رہتے ہوئے اُن کا استعمال پاکستانی عوام کے پاس ایک مقدس امانت کی طرح ہے۔''

اور جیسا کہ پاکستانی عوام کی یہ خواہش ہے کہ وہ ایک ایسا نظام قائم کریں:

''جس کے تحت مسلمانوں کو اِس قابل بنایا جائے کہ وہ انفرادی یا اجتماعی شعبہ ہائے حیات میں اِن تعلیمات اِسلامی واقتضائے اِسلامی کے مطابق

جوقرآنِ کریم اور سنت میں موجود ہیں اپنی زندگی کو ڈھالیں۔"

اپنی بحث کے اِس نقطے کو میں تھیوکریسی (Theocracy) اور سیکولرازم کی تعریف کے ساتھ تمام کرتا ہوں تاکہ آئندہ ان کو بطور حوالہ پیش کیا جاسکے۔

پینگوئن ڈکشنری آف پولیٹکس کے حوالے سے تھیوکریسی (Theocracy) ملائیت ایک ایسا سیاسی نظام جس کو مذہبی پیشوا یا مُلا چلا رہے ہوں اور ایسا وہ کسی مربوط مذہبی نظام کے عقائد کی روشنی میں کر رہے ہوں" اِن کے نزدیک ایران میں خمینی کے دور میں ایسی ہی حکومت تھی یا پھر تخصیصی طور پر افغانستان میں طالبان کے زمانے میں ایسا ہی ایک پُرشدت دور تھا(8) ہمارے ہاں پاکستان میں بھی جب کبھی مذہبی انتہا پسندوں کا دل چاہتا ہے وہ کسی بھی جگہ کسی خاص وقت میں کسی بھی پروگرام کے لئے ایسا رویہ اختیار کر لیتے ہیں۔ اور حکومتی حلقے اُن سے مطابقت نہ کرتے ہوئے بھی اُن کے پروگرام پر عمل درآمد کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور آزاد خیال حلقوں کے ذہنوں میں اگر حکومت کے آزادانہ رویئے کے بارے میں کوئی شک وشبہ ہوتا ہے وہ دور ہو جاتا ہے۔ میراتھون کی مثال آپ کے سامنے ہے اگر کچھ رہا سہا تھا تو عاصمہ جہانگیر نے اُس کی ہوا نکال دی اور حکومتی رویہ کھل کر سامنے آ گیا۔

تھیوکریسی کی ایک تعریف سبطِ حسن صاحب نے بھی کی ہے وہ کچھ یوں ہے:

"تھیوکریسی ریاست کی وہ قسم ہے جس میں حکومت کے قوانین احکام خداوندی سے منسوب کئے جاتے ہیں یا جہاں کا حاکمِ اعلیٰ خدا یا خدا کے اوتار یا نمائندہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہو۔ دوسرے الفاظ میں تھیوکریسی وہ ریاست ہے جس میں اقتدارِ اعلیٰ کے مالک ملک کے باشندے نہ ہوں اور نہ عنانِ اختیار اُن کے چُنے ہوئے نمائندوں کے ہاتھ میں ہو بلکہ سربراہ مملکت کسی دوسرے ذریعے سے اقتدار حاصل کر کے احکامِ خداوندی کی ترجمانی کا مدعی ہو۔"(9)

Webster کی ڈکشنری میں تھیوکریسی کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"Government by priests or men claiming to know the will of God".(10)

یعنی ''ملاؤں کی حکومت یا ایسے لوگوں کی حکومت جو خدا کی مرضی جاننے کا دعویٰ کرتے ہوں۔''

سبطِ حسن صاحب کی تعریف کا آخری حصہ پاکستان کے حوالے سے بہت معتبر ہے جہاں اقتدار کسی دوسرے ذریعے سے حاصل کرنے کی بات کی گئی ہے۔

اب دیکھئے کہ سیکولرازم کی تعریف کیا ہے اور پاکستان کے حوالے سے یہ کیسے بامعنیٰ ہے۔

جون آئیٹو کے مطابق سیکولر لفظ کا ماخذ لاطینی زبان کا لفظ (Seculum) ہے۔ جس کے معنی ہیں نسل یا دور! لیکن ابتدائی مسیحی صحیفوں میں اِسے اِس فانی دنیا (Temporal World) کے لئے استعمال کیا گیا۔ (11) انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کے مطابق اِس کی تعریف یوں کی گئی ہے: ''ایسی ریاستی سیاست یا نظم و نسق جو مذہب یا کلیسا سے علیحدہ ہو اور سیکولر تعلیم وہ نظام ہے جس میں دینیات کو تعلیم سے الگ کر دیا جاتا ہے۔ (12)

انسائیکلوپیڈیا امریکانا میں کہا گیا ہے۔ ''سیکولرازم ایک اخلاقی نظام ہے جو قدرتی اخلاق کے اصول پر مبنی ہے اور الہامی مذہب یا مابعد الطبیعات سے جدا ہے۔ اِس کا پہلا کلیہ فکر کی آزادی ہے یعنی ہر شخص کو اپنے لئے کچھ سوچنے کا حق۔ دوسرا کلیہ تمام فکری امور کے بارے میں اختلاف رائے کا حق۔ تیسرا کلیہ تمام بنیادی مسائل مثلاً خدا یا روح کی لافانیت وغیرہ پر بحث و مباحثے کا حق وغیرہ۔'' (13)

اگر ہم اپنے ریاستی نظریئے جس کا سب سے اہم مظہر آئین ہے، کا بغور مطالعہ کریں تو آدھے تیتر آدھے بٹیر جیسی حالت نظر آتی ہے۔ کیونکہ نہ تو ہم تھیوکریسی (مُلائیت) کی تعریف پر پورے اُترتے ہیں اور نہ ہی سیکولرازم کے دائرہ کار میں آتے ہیں۔ قراردادِ مقاصد کی روشنی کے حوالے سے ہمیں ایک تھیوکریٹک ریاست ہونا چاہئے تھا۔ لیکن ریاست کی باگ ڈور کلی طور پر کبھی بھی مذہبی اہلکاروں کے ہاتھ نہیں۔ اس لئے اشک شوئی کی حد تک ہم اِس پر عمل پیرا رہے۔ گو بہت سی مذہبی شقوں کو اپنا لینے سے آئین کا چلن مائل بہ ملائیت ضرور نظر آتا ہے۔

دوسری طرف سیکولرازم کا جہاں تک سوال ہے ہمارا معاشرہ بہت حد تک اپنی ثقافتی روایات کے حوالے سے سیکولر ہے۔ لیکن اجتماعی سطح پر کسی منصوبہ بندی کے تحت اُس کا اطلاق مشکل نظر آتا ہے۔ یعنی مغربی ممالک خصوصاً امریکہ کے دباؤ کے زیرِ اثر ہم چند انتہا کی طرف مائل شقوں کو آئین سے خارج کرنے کی خواہش اور جستجو ضرور رکھتے ہیں۔ لیکن مذہبی انتہا پسندی کے خوف سے ہمت

نہیں پڑتی۔ گو بہت سے سرکاری چینل آج ٹی وی سے وہ کچھ دکھا رہے ہیں جو اِس سے پہلے دیکھنے میں نہیں آیا۔ ایسی مباحث کا انعقاد بھی ہو رہا ہے جہاں مذہب اور موجودہ پاکستانی سماج کے مابین بہت سے تضادات بھی کھل کر سامنے آ رہے ہیں۔ خصوصاً نسائیت (Feminism) کے حوالے سے بہت سی مباحث بہت اہم ہیں۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ تعقلات اور مباحث کی حد تک اب کچھ باتیں سننے اور سنانے کی روایت ضرور رواج پا رہی ہے۔ لیکن عملی سطح پر اُن کو اپنانے کی بات ہوتی ہے تو شاید سماج میں ابھی وہ مقام نہیں آیا جہاں اپنی اکثریت اور طاقت کے بل پر اُن رکاوٹوں کو پھلانگ سکے جو اُس کی راہ میں مذہبی انتہا پسندوں کی طرف سے کھڑی کی جاتی ہے۔ سماج ابھی معاشی اور ثقافتی طور پر اُس نہج پر نہیں پہنچا۔ گویا ہم تاریخی طور پر بہت پسماندہ ہیں اور پیداواری قوتوں میں وہ تبدیلی نہیں آئی۔

دوسرا نظری مسئلہ جو درپیش رہتا ہے وہ جمہوریت اور جمہوری سماج کا ہے۔ اِس پر تفصیل کے ساتھ میں اپنا موقف تاریخ کے 19 ویں شمارے میں پیش کر چکا ہوں صرف یاددہانی کے لئے ایک دو پیرائے کا اعادہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

میں یہ سمجھتا ہوں کہ نام نہاد جمہوریت جو صرف ووٹوں کی گنتی کے بل پر کھڑی ہوتی ہے۔ اُسے کوئی نہیں گراتا، وہ خود سے گر جاتی ہے۔ کیونکہ جن عوامل کی بنا پر جمہوریت ایک تسلسل کے طور پر قائم رہ سکتی ہے وہ ناپید ہوتے ہیں۔ بالغ حق رائے دہی اُن میں سے صرف ایک ہے۔ جب ہم جمہوری تجربے کی ناکامی پر واویلا کرتے ہیں تو ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ جدید جمہوریت نے تاریخ کے خاص موڑ پر مغربی دنیا کے مختلف ممالک میں اپنے قدم جمائے اور صدیوں کی مشق نے اُسے استحکام بخشا اور یوں مختلف معاشی اور سماجی عوامل کی جدلی آمیزش نے جدید مغربی جمہوریت کو جنم دیا۔ آج چونکہ ہم اِس خطے میں رہ رہے ہیں جہاں ایک پرانی مغربی قوت کی عملداری تھی اور اُسی کے حوالے سے ہم جدید سیاسی معاشیات کی تفصیلات سے آگاہ ہوئے۔ اِس لئے ہم نے بلاسوچے سمجھے ایک پرانے سماج پر اُن نئے تعقلات کو منڈھنے کی کوشش کی۔ اِس طرح جدید جمہوریت کا اطلاق بھی پاکستان کے سماج کے حوالے سے کچھ ایسی ہی زمین پر ایک ایسا پودا لگانے کے مترادف ہے جس کے لئے ابھی تک زمین تیار بھی نہیں ہوئی۔ میں سمجھتا ہوں یہ بات اپنی جگہ سچ ہے کیونکہ جمہوریت کی نمو کے لئے ہمیں بہت پہلے سماج کو بورژوائی رنگ میں رنگنے کی ضرورت

تھی ہماری جمہوریت صرف بالغ حق رائے دہی اور پیداواری عمل میں عدم شمولیت کے نمائندہ افراد کے چناؤ، اُن کے شوروغوغا اور دورانِ انتخاب دھاندلی کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ اِن سے اپنے مطلب کے نتائج برآمد کر لئے جاتے ہیں۔ اِس لئے یہ نام نہاد حکومتیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ ہمارے عوام، دانشور خصوصاً ترقی پسند دانشور انتہائی سادگی اور خلوصِ دل سے یہ رٹ لگا دیتے ہیں کہ مسائل کا حل صرف جمہوریت میں ہے خواہ لنگڑی لولی کیوں نہ ہو۔ آمریت سے بہتر ہے۔ یہ بات بھی اور اُس کے ساتھ جمہوری حکومتوں کا بننا اور بگڑنا تاریخ نویسوں کی توجہ کا طالب ہے۔ کہ وہ اِس حوالے سے پاکستان کی تاریخ کے مدوجزر کا جائزہ لیں۔

سوشلسٹوں اور ترقی پسندوں کے مسائل

جب میں یہاں سوشلسٹوں اور ترقی پسندوں کے نظری مسائل کا ذکر کر رہا ہوں تو میں یہ ضروری نہیں سمجھتا کہ مارکسیوں کے بھی نظری مسائل بھی وہی ہوں گے یہ تخصیص میں اِس لئے بھی کر رہا ہوں آج تک ہمارے ہاں جو کچھ سوشلزم، اشتراکیت اور ترقی پسندی کے نام پر ہوتا رہا ہے اُن میں مارکسیت کے حوالے سے معروضی تجزیہ کم اور رومان پرستی زیادہ نظر آتی تھی۔ بہت کم راہنما ایسے تھے جنہوں نے مارکسی تعلیمات میں ڈوب کر پاکستان کے حالات کا معروضی تجزیہ کیا ہو۔ اول تو بہت سے ایسے رہنما مارکسی تعلیمات سے نابلد تھے۔ وہ زیادہ تر چند اصطلاحات کے بل پر زندہ تھے۔ جنہیں بار بار دہرا کر اور اُنہی کی قید میں رہ کر اپنی مارکسیت کی تکمیل کرتے رہتے تھے۔ اُن میں سے شاید بہت کم اِس بات کو جانتے تھے کہ لینن نے کہا تھا:

> ''جب تک ہیگل کی منطق کا پورا مطالعہ نہ کیا ہو اور اُسے سمجھا نہ ہو، مارکس کی تصنیف کیپٹال خصوصاً اُس کے پہلے باب کو سمجھنا ناممکنات میں سے ہے۔ نتیجتاً نصف صدی گزرنے کے بعد کوئی بھی مارکسی ایسا نہیں جو مارکس کو سمجھتا ہو۔'' (14)

گو اُن میں سے بعض صرف ہیگل کو سر کی بجائے پاؤں کے بل کھڑا کرنے کی بات ضرور کرتے تھے۔ لیکن پورے سیاق سباق میں مارکس کی ذہنی نشوونما اور تعلیمات کی پکڑ کم لوگوں کو ہی تھی۔ آیئے دیکھتے ہیں اِس تحریک میں داخل ہونے والے سچے جذبے سے سرشار نوجوانوں کو

تحریک کے مختلف رہنماؤں نے تاریخ کے مختلف ادوار میں کیا دیا:

1- پاکستان میں کمیونسٹ پارٹی کبھی بھی ایک منظم اور مربوط جماعت نہیں رہی۔
2- ملکی سطح پر ان کا اپنا کوئی مینی فیسٹو نہیں تھا۔
3- زیادہ عرصہ تک پارٹی (Underground) زیرِ زمین رہی۔
4- بہ یک وقت کئی کمیونسٹ پارٹیاں کام کر رہی تھیں جن میں کارکنوں کی تعداد بہت ہی کم تھی۔
5- پاکستان کے حوالے سے کمیونسٹ لٹریچر لکھا ہی نہیں گیا یعنی ایسا لٹریچر جس میں پاکستان کے معروضی حالات کے تجزیئے کے بعد انقلاب کی طرف راہ نمائی کی نشان دہی کی گئی ہو۔
6- پارٹی پر چند ایسے لوگوں کا قبضہ رہا۔ جن کی ذہنی افتاد کا میں پہلے ہی ذکر کر چکا ہوں۔
7- باشعور کارکنوں نے مایوس ہو کر یا تو منفی طرزِ زندگی اپنا لیا۔ یا پھر زیادہ سمجھدار این جی او میں شامل ہو گئے۔
8- آج اِس تحریک کے ورثے میں چند سو صفحے کی ایسی کتاب بھی موجود نہیں ہے جو پاکستان کے اشتراکیوں کے لئے پناہ گاہ ثابت ہوتی۔ جبکہ لینن نے تحریک کے دوران کئی درجن کتابیں لکھ ڈالیں جو روسی انقلاب سے متعلق تھیں۔ میں پلیخانوف، بخارن اور ٹراٹسکی کا ابھی ذکر نہیں کر رہا۔ چین کے حوالے سے ماؤ اور لیوشاؤ چی نے بھی وہی کام کیا۔

آج نئے افتادگان خاک دوراہے پر کھڑے یہ سوچ رہے ہیں کہ ''کیا، کیا جائے'' اور دوسری طرف آج کے بائیں بازو کے مستند دانشور نئی اصطلاحات جو مغرب سے آئی ہیں، سے لیس ہو کر گلوبلائزیشن، نیولبرلزم، ملٹی نیشنل ،اور Unipolar دنیا کے داعی کا مقابلہ کرنے کے لئے نکلے ہیں۔ اور افسوس کی بات یہ ہے۔ اِس طنطنے میں وہ بلوچستان کے پسماندہ سرداروں کی سرداری بچاؤ مہم، بلوچ قوم پرستی ،قومیت اور ٹوٹی پھوٹی بانجھ ثقافت کو سہارا دینے کو مارکسیت کے حوالے سے پاکستان میں اولیں فریضہ قرار دیتے ہیں۔ پی ٹی سی ایل (PTCL) کی ہڑتال کو نئی انقلابی لہر قرار دیتے ہیں۔ خواہ وہ کسی اور بڑی ہڑتال سے نہ جڑی ہو یا پھر کسی سیاسی لہر کی لڑی میں نہ پروئی گئی ہو۔ جو کہ باہم مربوط ہوں۔ اِن سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ ایک غیر سوشلسٹ ریاست میں قومیائے جانے کے کیا معنی ہوتے ہیں۔ کیا اِس سے پہلے وہ اِس تجربے سے نہیں گزرے۔ اس کا کیا نتیجہ نکلا۔ کیا بہت سے ملکوں میں ایسی وارداتیں فسطائیت کو پروان نہیں

چڑھاتی۔ اِن تجربات کے دوران ٹریڈ یونین تحریکوں کا کیا حشر ہوا۔ کیا وہ مافیا سرداروں میں نہیں بٹ گئیں۔ کیا وہ اپنے توندیلے رہنماؤں کے ہاتھوں معیشت پسندی کا شکار نہیں ہو گئیں۔

آج کہا جا رہا ہے کہ ''ملٹی نیشنل کمپنیوں کی شکل میں ایک نئے سامراجی نوآبادیاتی دور کا آغاز ہو چکا ہے ایک نہیں کئی ایسٹ انڈیا کمپنیوں کے ہاتھوں میں آزاد تجارت کی آزادی کا پروانہ ہماری معاشی غلامی اور موت کا پیغام ہے۔ صدیوں جاری رہنے والی ایک اور غلامی کا سلسلہ؟''

اب ملٹی نیشنل کی تعریف سن لیجئے۔

''یہ بہت بڑے ادارے ہیں جن کے مفادات اور آپریشن بہت سے ملکوں تک پھیلے ہوئے ہیں۔ اُن کا سائز اور مفادات کا کنٹرول کسی بھی ملک کے بس سے باہر ہے۔ جس کی وجہ سے یہ بہت طاقتور ہیں۔ حالیہ سالوں میں اِن کی تیز بڑھوتی بڑے سیاسی اور معاشی اثرات رکھتی ہے تبصرہ نگار امریکی فرموں کے یورپ میں پھیلاؤ اور قومی حکومتوں کے ملٹی نیشنل کمپنیوں کو قابو نہ کرنے پر خاصے چوکنے ہیں۔'' (15)

مندرجہ بالا پیرائے میں جو کچھ بھی کہا گیا ہے وہ غلط نہیں ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ہم اُس یلغار کو روک سکتے ہیں۔ اِس سے پہلے جب مغربی اقوام نے یہاں آن کر قبضہ کیا تھا تو کیا ہمارے خود کفیل گاؤں، سڑاند مارتے ہوئے سماج کے ساتھ ایک جگہ نہیں کھڑے تھے۔ کیا اُن پر ہزاروں سالوں کا جمود طاری نہیں تھا۔ کیا ہم نے مغربی اقوام کا مقابلہ کرنے کے لئے اُن کو بدلا تھا؟ کیا آج ہم ملٹی نیشنل کا مقابلہ کرنے کے لئے اپنے ملک کی صنعتی ترقی یا من حیث المجموع سماج کی ترقی کو اُس سطح پر پاتے ہیں کہ یہ یلغار رک سکے۔ جس طرح ایسٹ انڈیا کمپنی کے وقت یہ یلغار نہیں رکی تھی اُس طرح اب بھی یہ یلغار نہیں رُکے گی۔ کم از کم ہم سے اکیلے تو یہ یلغار نہیں رُکے گی اور ایسے بھی کوئی آثار نظر نہیں آ رہے جہاں علاقائی سطح پر کوئی اتحاد بنے جو اُس یلغار کو روکنے میں مددگار ثابت ہو سکے۔ ہمارے ہاں تاریخ کا وہ ورق پھٹ چکا ہے جس کے استحکام کی بنا پر ہم یہ دعویٰ کر سکتے کہ ہم تاریخ کے اُس اُمڈتے ہوئے سیلاب کو روک لیں گے۔ ہم تو معجزوں کے انتظار میں رہتے ہیں۔ البتہ ایسا کوئی معجزہ ضرور ہو سکتا ہے کہ ملٹی نیشنل کے اپنے ملکوں میں اندرونی تضاد کے باعث ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ اُن کا شکار ہو کر اِن کی پیش قدمی رُک جائے۔ ورنہ تو بس یہ ہے:

''آ عندلیب مل کے کریں آہ و زاریاں''

ابھی کچھ روز پہلے میں ایک نئی جمہوری پارٹی کا مجوزہ ڈرافٹ ڈاکومنٹ دیکھ رہا تھا جس میں لکھا ہے کہ "قیام پاکستان کی ابتداء ہی سے ملک کے سیاسی، معاشی، ثقافتی، معاشرتی اور انتظامی معاملات چلانے کے بارے میں دو نقطہ ہائے نظر کے درمیان کشمکش جاری ہے، جدید، روشن فکر، ترقی پسند، عصری اور ترقیاتی نقطہ نظر ملک کو آئینی، وفاقی، جمہوری اور عوامی فلاح و بہبود کے خطوط پر منظم اور استوار کرنا چاہتا ہے۔(16) کتنی خوبصورت اصطلاحوں کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا گیا ہے۔ عابد علی عابد کا ایک شعر ہے۔

نیلوفر، نیلم ہے عابد موتیا الماس ہے
کیا مرصع ہے جواہر سے گریبان بہار

کیا مارکسی یہ نہیں جانتے ہیں کہ بنیادی چیز طریقہ پیداوار ہوتا ہے۔ سیاست، ثقافت، معاشرتی اور انتظامی امور اُس کے تابع ہوتے ہیں۔ اِس کے بعد حالت بدلنے کے لئے جو 9 رہنما اصول دیئے گئے ہیں اُس میں یہ تو بتایا ہی نہیں گیا کہ یہ کس اقتصادی نظام کے تحت ہوگا۔ جیسے چاہنے اور کہہ دینے سے یہ سب کچھ رونما ہو جائے گا۔

اب ہونا یہ ہے کہ یہ جو سڑاند مارتا ہوا فرسودہ نظام ہے۔ Multinationals نے اِس بات کا انتظار نہیں کرنا کہ آپ اُس کا کیا کرتے ہیں انہوں نے تو آپ کے خام مال، وسائل اور افرادی قوت کو استعمال کرنے کے لئے آن پہنچنا ہے۔ بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ وہ داخل ہو رہے ہیں۔ وہ اپنی ضرورت کے تحت جو تبدیلیاں لائیں گے اُن کے حوالے سے ہمارے سماج میں کچھ ٹوٹ پھوٹ ہوگی اور کچھ تبدیلیاں ضرور آئیں گی۔ ہوسکتا ہے مقامی حکومتیں بے وقعت ہو جائیں اور (Multinationals) مقامیت اور قومیت کو بھی بین الاقوامیت کی لپیٹ میں لے لیں۔ ہو سکتا ہے دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف نسلوں اور اقوام سے تعلق رکھنے والے کارکن ایک دوسرے کے ساتھ نئے رشتوں میں منسلک ہو کر کوئی نئی دھن سجائیں (کہا نہیں جاسکتا)۔ اِس نئی معاشی دوڑ میں قوم پرستی کے جذبات اور قوموں کا حق خود ارادی قصہ پارینہ ہو چکے ہوں گے۔

آج چند ترقی پسندوں کے دماغ پر ایک اور چیز بھی حاوی ہو رہی ہے اور وہ یہ کہ بنیاد پرست مذہبی جماعتیں جو سامراج دشمن کردار ادا کر رہی ہیں۔ اِس حوالے سے اُن کے ساتھ مل کر متحدہ محاذ بنایا جائے۔ تاکہ اِس طرح نیولبرل ازم اور گلوبلائزیشن کی یلغار کو روکا جاسکے۔ آیئے اِس بات کا

بھی تجزیہ کرلیں۔ بنیاد پرست مذہبی جماعتیں، نیولبرل ازم اور گلوبلائزیشن کے خلاف نہیں ہیں۔ وہ تو یہ جانتی ہیں کہ الحاد پرست امریکہ دہشت گردی کی آڑ میں اُن کے ایجنڈے کو روک رہا ہے۔ اُن کے ایجنڈے کے کارنامے آپ طالبان کی شکل میں دیکھ چکے ہیں۔ اور بائیں بازو کے اِن دانشوروں کو اِس کا بھی وقوف ہونا چاہئے کہ یہ جماعتیں اُن سے زیادہ منظم اور کارکنوں کی تعداد کے حوالے سے بہت آگے ہیں۔ دوسری طرف بائیں بازو جماعتوں کا ایجنڈا ابھی تک بنیادی تضاد کے گرد گھوم رہا ہے اور وہ ملٹی نیشنل کے پسماندہ ملکوں کے استحصال پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ مجھے تو یہاں کوئی نقطہ اتصال نظر نہیں آتا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ کیا وہ اِن کے ساتھ متحدہ محاذ بنانے کے بعد نیولبرل ازم کے طوفان کو روک لیں گے۔ یہاں پر مذہبی جماعت کے ساتھ وہ بھی اُن کے ہدف میں آجائیں گے۔ اِس طرح یا تو بائیں بازو کے کارکن مذہبی جماعتوں کی اکثریت کی پناہ میں آجائیں گے یا اُن میں مدغم ہو جائیں گے۔ کیا بائیں بازو کی خواتین کارکن اُن کے ساتھ کام کرنے کے لئے تیار ہوں گی اور وہ بھی کس روپ میں، کیا وہ نسائیت کی آزادی کو وقتی طور پر یا پھر ہمیشہ کے لئے تج دینے کے لئے تیار ہوں گی۔

میں یہ سمجھتا ہوں کہ تاریخ نویس ہمیں یہ بتائیں کہ آیا ایسا کسی دوسرے ملک میں ہوا ہے۔ اگر ہوا ہے تو اُس کا کیا نتیجہ نکلا؟ کس کو کتنے فی صد کامیابی ہوئی؟ کون جیتا اور کون ہارا؟ پھر اُس کا موازنہ پاکستان کے حالات سے کریں تاکہ ایسا قدم اُٹھانے سے دوسروں سے بھی کچھ سبق حاصل کرلیا جائے۔

صوفیائے کرام اور سماج

ایک اور مسئلہ جو توجہ کا طالب ہے وہ سماج اور تاریخ میں صوفیائے کرام کے کردار کے بارے میں ہے۔ اِس کے بارے میں تاریخ نویس اور ترقی پسند دانشور گومگو کا شکار رہے۔ عمومی طور وہ سمجھتے رہے:

1- صوفیائے کرام محبت اور یگانگت کا درس دیتے رہے۔
2- اُن کے پیغام محبت سے لاکھوں لوگ مسلمان ہو گئے۔
3- اُنہوں نے ملائیت کی راسخ العقیدیت کے خلاف جہاد کیا۔

4- امن اور آشتی کے گیت گاتے رہے۔
5- آج اِن کے مزاروں سے ہزاروں لوگ فیض یاب ہوتے ہیں۔ وغیرہ وغیرہ

پہلی بات تو یہ ہے کہ صوفیائے کرام کے ہاں اولیں مسئلہ متناہی اور لامتناہی کے ملاپ کا ہے۔ جس سے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریئے جنم لیتے ہیں۔ کبھی تو وہ خودی کی کاملیت کو فنافی اللہ ہونے میں دیکھتے ہیں یعنی وہ لامتناہی کا حصہ بن جاتے ہیں یا پھر فنافی الذات یا یوں کہہ لیجئے استغراقی حالت میں وہ ایسا ہی خیال کرتے ہیں یا پھر وہ اُسی کا ایک روپ ہوتے ہیں۔ یہ دونوں حالتیں ایسی ہیں جنہیں مارکسی فکر سے کوئی سروکار نہیں ہے مارکسی فکر اِس متناہی (Finite) دنیا سے آگے نہیں سوچتا۔ اُس کی تمام تر کارروائی اِس دنیا میں استحصال سے پاک سماج کے قیام اور انسانوں کی زندگی اِس دھرتی پر ہی سنوارنے سے متعلق ہے۔ تو اس طرح دیکھنے سے اُن کے بنیادی نظریات میں کون سی بات مشترک ہے۔ اُن کے ہاں جب بھی جان کی قربانی کا سوال سامنے آن کر کھڑا ہوا اُس میں بنی نوع انسان کی فلاح کا مسئلہ کبھی بھی درپیش نہیں آیا۔ آپ حلاج اور سرمد کے حالات کا تجزیہ کر سکتے ہیں۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اِن صوفیائے کرام نے کسی دور میں تاریخ کے دھارے کا کیا رخ موڑا ہے۔ یعنی ایک طریقہ پیداوار سے دوسرے طریقہ پیداوار میں داخل ہونے سے اُنہوں نے کیا کردار ادا کیا۔ اُن کے پیغام میں تو ایسی ابدیت ہے جہاں دنیا بدلتی ہی نہیں ایک جیسی ہی رہتی ہے۔ نہ کوئی طبقاتی کشمکش نہ ہی مخاصمت کا کوئی رنگ روپ! اگر کہیں بات کی تو انتہائی علامتی سطح پر جسے کوئی بھی معنی پہنائے جا سکتے ہیں۔

ہاں البتہ یہ ضرور ہوا کہ ملائیت اور شریعتی رسم و رواج کے خلاف ضرور کی۔ اِس قسم کے پیغام میں بلّھے شاہ سب سے آگے ہے۔ شاہ حسین کے کلام میں عوامی درد کی ٹیس پائی جاتی ہے۔

دوسری طرف مزاروں پر مجہول، بے بس اور بے کس انسانوں کا جمِ غفیر اپنے درد اور دکھ کا مداوا ڈھونڈنے آتا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ایسا کرنا اُن کے لئے نجات اور عافیت کی راہ ہے۔ وہ فاتر العقل ملنگوں اور انتہائی کائیاں پیرزادوں کے استحصال کا شکار ہوتے ہیں۔ نوجوان لڑکے اور لڑکیوں کے اغوا کی زیادہ تر وارداتیں ایسی جگہوں پر ہوتی ہیں۔

اِس لئے میں سمجھتا ہوں کہ مارکسیت اور صوفیانہ مسلک میں کوئی قدر مشترک نہیں ہے۔

اُن کے مزاروں پر جو کچھ ہوتا ہے وہ ہماری ثقافتی قدروں کے پسماندہ ہونے کا ایک اظہار ہے۔
ترقی پسند ادیبوں اور دانشوروں کو ایسے خیالات کی بیخ کنی کرنی چاہئے اور عوام کو اِس طلسم سے
نکالنا چاہئے۔

حوالہ جات

1- Syed Sharifuddin Pirzada, ed., *Foundation of Pakistan* Vol II, National Publishing House Karachi 1969, p.265.

2- Ibid., Resolution XIV Lucknow League. Vol II, p.280.

3- Cf. Edward Mortimer., *Faith and Power, The Politics of Islam,* N.Y.Vintage Book 1982, p.188-189.

4- M. Munir., From *Jinnah To Zia,* Vanguard Book Ltd Lahore 1980, p.25.

5- فتح محمد ملک، خطہء پاک یا ارض پاک، چند نظریاتی مباحث، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد 2004ء ص125

6- Afzal Iqbal., *Islamization of Pakistan* Idarah-i-Adabiyat-i Delhi. Delhi 1984, p.33.

7- Quaid-i-Azam., *Speeches* 1947-48, Feroz Sons Karachi 1963, p.8.

8- David Robertson., *The Penguin Dictionary of Politics.* Penguin Books, 1985, p.314.

9- سبطِ حسن۔ نویدِ فکر۔ دانیال کراچی 1983ء ص9

10- Webster., *The New Lexicaon Webster's Dictionary* Vol II, Lexicon Publications, INC. N.Y., 1987, P.1025.

11- John Ayto., *Dictionary of Word Origins* Goyl Saab Publishers Delhi 1992, p.465.

12- Encyclopedia Britanica Vol 20, p.264.

صفحہ 79، سبط حسن

13- Encyclopedia American Vol 24, p.521

صفحہ 79، سبط حسن و

14- V.I.Lenin., Collected Works Vol 38, Foreign Languages Publishing House Moscow 1963, p.180.

15- سید عظیم۔ ملٹی نیشنل کمپنیاں (نیا سامراج، نیا نوآبادیاتی نظام) دارالشعور لاہور 2004ء ص 21

16- عوامی جمہوری فورم نمبر 22 لاہور۔ ص 21

❁❁❁❁❁

مزارات پر تجاوزات

غافر شہزاد

اسلام میں اس جہان کی زندگی سے زیادہ زور آخرت پر دیا گیا ہے اور بار بار قرآن اور حدیث میں عمل صالحہ اور عبادات کی تلقین کی جاتی ہے اگرچہ اس تمام سرگرمی کے پیچھے دونوں جہانوں میں بہتر زندگی گزارنے کا مقصد ہی کارفرما ہے۔ عام انسانوں اور شہداء وصوفیاء میں فرق ہے قرآن میں شہداء کے بارے میں ہے کہ انہیں مردہ مت کہو یہ زندہ ہیں مگر تمہیں اس کا شعور نہیں ہے اور اسی تصور کو انبیاء اور صوفیاء کے وصال کے بعد تسلیم کرلیا گیا اور یہ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اس دنیا سے پردہ فرمالیا۔ کئی صوفیاء کے حوالے سے کتابوں میں آیا ہے کہ جب کوئی عقیدت مند کسی صوفی کے مزار پر حاضری دیتا ہے تو صاحب مزار کو علم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مزارات پر حاضری کے آداب کا تعین بھی کیا گیا ہے۔

یہ بات درست ہے کہ ابتدائی اسلامی عہد میں ہمیں کسی مزار کی تعمیر کے شواہد نہیں ملتے مگر یہ بات یقینی ہے کہ حضرت محمدؐ اپنی زندگی میں اپنی والدہ کی قبر پر گئے اور انہوں نے گریہ فرمایا۔ حضورؐ نے جمعہ کا روز والدین کی قبر پر حاضری کے لئے زیادہ بابرکت قرار دیا۔ آپ جنگ احد کے شہداء کی قبور پر گئے اور دعا بھی فرمائی حضرت عائشہؓ کی نسبت سے بیان کیا جاتا ہے کہ آپ جنت البقیع جاتے اور مرحومین کے لئے دعا کرتے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ کے حوالے سے امام ابوحنیفہ بیان کرتے ہیں کہ حضور پاکؐ کے روضہ مبارک پر داخل ہونے کا درست راستہ یہ ہے کہ قبلہ رخ سے داخل ہوا جائے اور پشت قبلہ رخ ہونی چاہئے جبکہ چہرہ قبر کی جانب ہونا چاہئے اور کہنا چاہئے "اسلام علیکم یا ایوالھنبی و رحمتہ اللہ و بر کاتہ."

حضرت محمدؐ کو وصال کے بعد حضرت عائشہؓ کے حجرے میں دفن کیا گیا اور حجرے کی چابی حضرت عائشہؓ کے پاس ہی رہتی جب بھی کوئی صحابی یا خلفاء راشدینؓ میں سے حضورؐ کے روضہ پر حاضری کے لئے آتا تو حضرت عائشہ سے قفل کشائی کے لئے گزارش کرتا۔ اس نسبت سے حضرت عائشہ کو اولین منتظم یا اولین متولی قرار دیا جاسکتا ہے کہ تولیت کا آغاز انہی سے ہوا۔

اور یہاں سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ صحابہؓ حضورؐ کے روضہ مبارک پر حاضری دیتے تھے۔

صوفیاء کے مزارات اپنی سادہ ترین شکل میں ایسے ہی تھے مگر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دیگر لازمی عمارات کا اضافہ ہوتا چلا گیا اور یوں صوفی مزار نے باقاعدہ ایک کمپلیکس کی شکل اختیار کر لی۔ چونکہ حضورؐ کی ازدواج مطہرات کے حجرے مسجد سے ملحقہ تھے لہٰذا مزار کے ساتھ مسجد و دیگر کمرہ جات کی تعمیر ضرورت اور روایت ہر دو حوالوں سے کی گئی۔ پاکستان اور ہندوستان میں اگر مزارات کی سادہ ترین شکل کا مطالعہ کیا جائے تو صورتحال قدرے مختلف نظر آتی ہے یہ تو درست ہے کہ تدفین کے وقت سر شمالی جانب، پاؤں جنوبی جانب اور چہرہ غربی جانب ہی رکھا جاتا ہے مگر ہمیں ہندوستان و پاکستان میں مزارات کے داخلی دروازے جنوبی دیوار میں ملتے ہیں جبکہ غربی اور شمالی دیواریں بند ہوتی ہیں شمالی دیوار میں بعض اوقات کھڑکی اور غربی دیوار میں بعض اوقات محراب نظر آتی ہے جو یقیناً نماز پڑھنے کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ جنوبی دیوار میں دروازے کی وجہ صرف یہ ہے کہ پاؤں کی جانب سے مزار میں داخل ہونے کو وجہ سعادت سمجھا جاتا ہے اور جیسے زندگی میں حاضری کے وقت شیخ کے پاؤں چھوئے جاتے تھے اسی طرح رحلت فرمانے کے بعد حاضری کے لئے آنے والے مزار شریف میں داخل ہوتے ہوئے عملی یا علامتی طور پر قدم بوسی یا پاؤں چھوتے ہیں۔

آج مزار کی یہ سادہ ترین شکل انتہائی پیچیدہ ہوگئی ہے مگر یہ سفر صدیوں میں طے ہوا ہے اور اس میں بہت سی نئی رسومات، اعتقادات کا عمل دخل ہے اور اگر دیکھا جائے تو یہ تمام تجاوزات کے زمرے میں آتے ہیں۔ جن کی قانونی اور فقہی طور پر نہ تو اجازت ہے اور نہ ہی ضرورت ہے۔

مزارات پر عمل پذیر ہونے والی تجاوزات کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

1- انتظامی تجاوزات (Administrative Interventions)

2- عمارتی تجاوزات (Physical Interventions)

3- جگہاتی تجاوزات (Spatial Interventions)

عمومی طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ انتظامیہ اپنے فرائض احسن طریق اور ذمہ داری سے سرانجام نہیں دے پاتی اس وجہ سے مزارات اور ان کے گردونواح میں تجاوزات ظہور پذیر ہوتے ہیں دوسری جانب نقطہ نظر یہ ہے کہ انتظامیہ عقیدت مندوں کی ضروریات اور فرمائش کو بنیاد بنا کر مزارات پر اپنی مرضی سے ہر طرح کے تجاوزات کرتی رہتی ہے جس سے مزارات اور ان کی جمالیات کا تاثر بری طرح مجروح ہوتا ہے۔ عقیدت مند اپنی عقیدت کا اظہار مختلف انداز میں کرتے رہتے ہیں لیکن اگر انتظامیہ باشعور اور ذمہ دار ہو تو عقیدت مندی کے اظہار کی بہتر صورتیں بھی پیدا کی جاسکتی ہیں۔

یہ بات درست ہے کہ مزار ایک مسلم آبادی میں کوئی جامد شے نہیں ہے بلکہ متحرک ہے اور وقت کے ساتھ مزار اور اس کے گردو پیش میں تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔ عہد مغلیہ تک پاک و ہند میں مزار اور صاحب مزار دونوں ہی اہم رہے ہیں اور مغل حکمران زندہ صوفیاء یا وصال پا جانے والے صوفیاء، دونوں ہی کے عقیدت مند رہے ہیں اور جب بھی بستی سے گزرتے اور اگر وہاں کوئی بزرگ ہستی محو خواب ہوتی یا موجود ہوتی تو اس کی قدم بوسی کے لئے ضرور حاضری دیتے۔ بادشاہ اکبر حضرت خواجہ معین الدین چشتی کا بہت بڑا عقیدت مند تھا اس نے جب درگاہ خواجہ معین الدین چشتی کے انتظامی معاملات چلانے کے لئے جائیداد وقف کی تو اس کی دیکھ بھال کے لئے متولی بھی مقرر کیا اس سے قبل گدی نشین یا دیوان ہی درگاہ کی دیکھ بھال کرتے تھے مگر ان کی زیادہ تر توجہ مال اکٹھا کرنے کی طرف لگی رہتی۔

صوفی کی زندگی میں تو ایسے انتظامی معاملات کوئی پیچیدہ نہ ہوتے تھے اور شیخ کا فیصلہ ہی حتمی ہوتا تھا مگر اس کے وصال کے بعد پیچیدگیاں بڑھ گئیں۔ متولی کی تعیناتی ایک انتظامی مجبوری تھی اور وہ اپنے مالک کے سامنے جوابدہ ہوتا تھا اور اسی وجہ سے اسے درگاہ کی آمدن وخرچ کا باقاعدہ حساب رکھنا پڑتا۔ متولی کی تعیناتی درگاہ کے انتظامی معاملات میں تجاوز کی اولین مثال تھی۔ درگاہ کے بہتر انتظام و دیکھ بھال کے لئے اسے نائب متولی و مددگار مقرر کرنے کی اجازت دی گئی اس لحاظ سے اسے وقف سے حاصل ہونے والی آمدن کے بہتر مصرف کی ذمہ داری بھی ڈالی گئی تاکہ وقف کا مقصد پورا ہو سکے لہٰذا متولی کو درگاہ شریف پر تعمیراتی کاموں کے لئے وقف سے حاصل

ہونے والی آمدن کے خرچ کی اجازت بھی دی گئی اسی طرح خدام، معاونین وغیرہ کو تنخواہیں دینے کے لئے اجازت دی گئی، اس لحاظ سے درگاہ کے انتظامی معاملات گدی نشین یا دیوان کے ہاتھ سے نکل کر متولی کے دائرہ اختیار میں چلے گئے اور متولی کے سامنے گدی نشین کی حالت ثانوی ہوگئی۔

سکھ عہد میں تمام مذہبی عبادت گاہیں وعمارات براہ راست سکھ سرداروں کے تصرف میں آ گئیں لہٰذا انہوں نے اپنی من مرضی سے ان مساجد اور مزارات کی عمارات اور احاطوں کا استعمال کیا۔ مسجدوں کے صحنوں کو گھوڑوں کا اصطبل بنادیا گیا جبکہ مزارات بھی عدم توجہی کا شکار ہوگئے۔ دیگر شہری ودیہی آبادیوں کی طرح سکھ عہد میں گدی نشین ومتولی بھی اپنی جانیں بچا کر آس پاس کی بستیوں میں چلے گئے تاہم جہاں گدی نشین یا متولی قیام پذیر رہے، وقف جائیداد کو انہوں نے ذاتی جائیداد کے طور پر استعمال کیا۔ رنجیت سنگھ کو بھی صوفیاء وبزرگوں کے مزارات سے خصوصی دلچسپی رہی ہے لہٰذا وہ سالانہ بنیاد پر تعمیر ومرمت کا کام بھی شاہی خزانے سے کراتا اور سالانہ عرس وغیرہ کے موقع پر خصوصی لنگر کے لئے مالی معاونت بھی کرتا تاہم اس عہد میں یہ ادارہ زوال پذیر رہا۔

برطانوی عہد میں حکومت نے تمام مزارات ومساجد کا انتظام بنگال کوڈ 1810ء کے تحت بورڈ آف ریونیو کے حوالے کر دیا جنہوں نے سکھوں مسلمانوں اور ہندوؤں کی مذہبی عبادت گاہوں اور مزارات کی ایک ہی طرح کے قوانین کے تحت دیکھ بھال کی وہ یہاں سے حاصل ہونے والی آمدن کو سڑکوں پلوں اور نہروں کی تعمیر پر خرچ کرتے رہے۔ نصف صدی گزرنے کے بعد Religious Endowment Act 1863 کا نفاذ کیا گیا جس کے تحت بورڈ آف ریونیو کو احکامات جاری کئے گئے کہ وہ وقف جائیداد ٹرسٹی (Trusty) منیجر (Manager) یا سپرنٹنڈنٹ کے حوالے کر دے جن کی تعیناتی عدالت کے ذمہ تھی۔ ان کی سرپرستی کے لئے عدالت نے تین یا تین سے زیادہ افراد پر مشتمل کمیٹی تشکیل دی مقصد یہ تھا کہ مقامی افراد کو انتظامی معاملات میں شامل کیا جائے اور اس ادارے کو ایک رفاعی ادارے کی حیثیت سے چلایا جائے۔ یوں درگاہ کی مذہبی حیثیت تبدیل ہوکر زیادہ ثقافتی حیثیت بن گئی اور مزارات پر گانے بجانے کے علاوہ رقص ودھمال کا سلسلہ شروع ہوگیا مسلمانوں کے احتجاج کرنے پر برطانوی حکومت نے مزارات کے احاطے میں

عورتوں کے رقص اور گلوکاری پر پابندی عائد کردی اور اسے قابلِ سزا جرم ٹھہرایا گیا جس کی سزا قید یا جرمانہ کی صورت میں ہوسکتی تھی۔ اسی طرح یکے بعد دیگرے برطانوی حکومت نے کئی آرڈیننس جاری کیئے تاکہ مزارات سے حاصل ہونے والی آمدن میں خورد برد یا فراڈ نہ ہوسکے۔ پاکستان بننے کے بعد چھٹی دہائی کے آخری سالوں میں مغربی پاکستان کے گورنر نے صدر پاکستان کے حکم کی پابندی کرتے ہوئے مسلم مزارات کی بہتر دیکھ بھال اور تعمیر و مرمت کے لئے آرڈیننس جاری کیا جس کے بعد تمام گدی نشین، متولی وغیرہ غیر مؤثر ہو گئے اور مزارات براہ راست چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف کے کنٹرول میں چلے آئے اور وہ ایک لحاظ سے حکومتی سطح کا متولی مقرر کیا گیا۔ اس کو مزارات کو اپنے انتظامی کنٹرول میں لینے کے لئے لامتناہی اختیارات دے دیئے گئے۔ پہلی مرتبہ مختلف اصطلاحات کے مفہوم واضح کئے گئے، باقاعدہ اختیارات اور ان کے استعمال کی حدود و قیود کا تعین کیا گیا۔ اور وقف انتظامیہ کو باقاعدہ ایک ادارے کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا جس کو اپنے اخراجات وقف آمدن سے پورے کرنا چاہئیں اور حکومتی مالی معاونت نہ کی گئی۔

انتظامی تجاوزات کی وجہ سے درگاہ کی میکانیت متاثر ہوتی ہے مگر جگہاتی تجاوزات (Spatial Interventions) کی وجہ سے کئی نئی سرگرمیاں ظہور پذیر ہوئی ہیں۔ ابتداء میں تو زائرین کا درگاہ پر حاضری کا مقصد صرف فاتحہ و سلام ہی ہوتا تھا مگر وقت کے ساتھ مختلف رسومات و تقریبات نے زائرین کو درگاہ پر بہت مصروف کردیا اور گدی نشینوں و وقف انتظامیہ کا تو مقصد ہی یہی تھا کہ درگاہ پر سرگرمیاں کچھ ایسے تسلسل اور دلچسپ انداز سے سرانجام پائیں کہ زائرین کھچے چلے آئیں۔ مزار شریف کے صبح کھولنے اور شام بند کرنے کی رسم اب باقاعدہ تقریب کی شکل اختیار کرتی جارہی ہے جس میں شمولیت کے لئے زائرین خصوصاً ایسے وقت میں آتے ہیں کہ وہ اس میں شرکت کرسکیں۔ اس لحاظ سے انتظامی تجاوزات کے ساتھ ساتھ جگہاتی تجاوزات نے بھی درگاہ کے نواح کو ایک ترتیب کے ساتھ باندھ دیا ہے۔ درگاہ کے گرد موجود کھلی جگہ اگر کبھی فاتحہ و درود و سلام کے لئے استعمال ہوتی ہے تو نماز کے اوقات میں یہی جگہ نماز کی ادائیگی کے لئے وقف ہو جاتی ہے، جمعرات کے روز اسی کھلے صحن میں سماع کی محفل بھی سجائی جاتی ہے اور مختلف مذہبی تنظیمیں یہیں ذکر اذکار کی محفلیں بھی برپا کرلیتی ہیں اس لحاظ سے مزار شریف کے نواح میں موجود جگہ کی تخصیص ختم ہوگئی ہے۔

مزار شریف کے نواح میں موجود وقف زمین کو گدی نشینوں اور متولیوں نے اپنی جاگیر سمجھتے ہوئے وہاں گھر و تجارتی عمارتیں تعمیر کر لی ہیں اور وہ جگہ جو زائرین کے زیر استعمال آنا چاہئے وہ گدی نشینوں کی ذاتی منفعت کے حصول میں کام آ گئی ہے اسی طرح نئی نئی رسومات کے متعارف کروانے کے بعد مزار شریف کے گرد جگہ کے استعمال کی تخصیص پر بھی نظر ثانی کی گئی ہے۔ مغلوں کی نئی نئی عمارات کی تعمیر نے مزار شریف سے ملحقہ کھلے احاطوں کو نگل لیا یا مختلف ایوانوں اور صحنوں میں تقسیم کر دیا، سکھ عہد میں یہی عمارات گھوڑوں کے اصطبل اور بارود خانے کے ڈپو کے طور پر استعمال ہوتی رہیں۔ برطانوی عہد میں مساجد کو ڈپٹی کمشنروں کی رہائش کے طور پر استعمال کیا گیا۔ مسجد دائی انگہ، مسجد شاہ چراغ میں تو باقاعدہ انگریز ضلعی افسران اپنی رہائش گاہوں کی تعمیر تک متمکن رہے۔ اسی طرح درگاہوں سے ملحقہ کھلی جگہوں پر حکومت برطانیہ نے مختلف انتظامی، عدالتی، تعلیمی و دفتری عمارات تعمیر کر کے مزارات کے منظر کو چھپا دیا اور یوں درگاہوں کا تقدس مجروح ہوا۔ درگاہوں پر انتظامی، جگہاتی اور عمارتی تجاوزات نے کیسے کیسے چرکے لگائے ہیں، اس کا اگر تجزیہ کیا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ جس طرح مزار شریف کی عمارت اپنی جگہ قدیم اور جامد ہے اور کم سے کم تبدیلی سہتی رہی ہے، اس کے برعکس مزار شریف کے گرد و نواح میں جگہ و عمارات میں بے شمار تبدیلیاں رونما ہوتی رہی ہیں ایک لحاظ سے یہ بہت دلچسپ بات ہے۔

عمارتی تجاوزات کا تعلق ان تعمیراتی تجاوزات کے ساتھ ہے جو وقف انتظامیہ یا عقیدت مند اپنی ضرورت اور سہولت کے لئے تعمیر کرتے رہتے ہیں مزار تو چار دیواروں اور ایک چھت (بسا اوقات گنبد دار) پر مشتمل ہوتا ہے سب سے پہلے دربار سے ملحقہ ایک برآمدہ تعمیر کیا جاتا ہے تاکہ عقیدت مندوں کو درگاہ میں بیٹھنے کے لئے زیادہ سے زیادہ جگہ مل سکے۔ بڑے مزارات کے چاروں اطراف اس برآمدے کی تعمیر کی جاتی ہے جبکہ چھوٹے مزارات پر عموماً داخلی دروازے کی جانب برآمدے کی تعمیر کی جاتی ہے۔ اس سے مزار کا تشخص بدل جاتا ہے۔ اس وقت صوفیاء کی تصاویر میسر نہ ہونے کے سبب درگاہ حضرت علی ہجویری، درگاہ خواجہ معین الدین چشتی، درگاہ بابا فرید وغیرہ کی تعمیراتی شناخت ہی ان صوفیاء کی پہچان بن گئی ہے جیسے مسجد نبوی کا گنبد دیکھتے ہی روضہ رسولؐ کا احترام آنکھوں کے سامنے پھیل جاتا ہے۔ ان تمام تعمیرات نے خانقاہ کی ایک خاص جمالیات ترتیب دی ہے جس کے سبب وہ ماحول پیدا ہوتا ہے جو کسی خاص عمارت کو اس کے تاثر

سے متصف کرتا ہے جس مقصد کے لئے وہ عمارت بنائی گئی ہوتی ہے۔

مغلوں کے عہد تک ہندوستان میں مزارات کے اردگرد کوئی خاص تعمیرات نہیں کی گئیں اس کی وجہ گدی نشینوں کی عدم دلچسپی تھی۔ بقول خلیق نظامی مغلوں کے عہد تک صوفیاء کی درگاہیں محض آمدن کا ذریعہ بن کر رہ گئی تھیں۔ درگاہ سے حاصل ہونے والی آمدن کو گدی نشین صرف اکٹھا کرنا جانتے تھے، درگاہ کی عمارات اور زائرین کی ضروریات اور سہولیات کے لئے خرچ کرنے کی طرف انہوں نے کبھی توجہ نہیں دی۔ زائرین اور بادشاہ جب سلام کے لئے درگاہ پر حاضر ہوتے تو حسب توفیق کچھ نہ کچھ نذرانہ جات کی صورت میں ضرور صاحب مزار کی خدمت میں پیش کرتے۔

مغل بادشاہوں نے سب سے پہلے درگاہ پر تعمیرات کا سلسلہ شروع کیا۔ خصوصی طور پر بہت سے مزارات پر مساجد کی تعمیر نو سب سے پہلے کی گئی۔ درگاہ حضرت خواجہ معین الدین چشتی کے احاطے میں چار مساجد اسی طرح کی تعمیر کی گئی ہیں اس کے علاوہ درگاہ سے ملحقہ مسافر خانے ولنگر خانے کی تعمیر کی جاتی رہی، علاوہ ازیں چشتی صوفیاء کے مزارات پر جماعت خانے کی عمارات بھی تعمیر کی گئیں جو زائرین کے لئے ایک درس گاہ بھی تھی، سرائے بھی تھی اور علماء وصوفیاء کے مابین بحث ومباحثہ کا مقام بھی تھا۔ جبکہ سہروردی سلسلے کے مزارات کے ساتھ چھوٹی مساجد تعمیر کی گئیں۔ یہ تمام تعمیرات بغیر کسی پلاننگ یا منصوبہ کے کی جاتی رہیں جہاں اور جب جس عمارت کی ضرورت محسوس کی گئی زائرین نے یا حکمرانوں نے اپنی خواہش کے مطابق تعمیر کر دی۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ہاں درگاہ کا وہ جمالیاتی پیکر تشکیل نہیں پا سکا جیسا وسطی ایشیا میں نظر آتا ہے۔

مغلوں نے اپنے عہد میں درگاہوں پر عقیدت کے اظہار کے طور پر مزارات ومساجد کے علاوہ نقار خانے، توشہ خانے، داخلی ڈیوڑھیاں، سرائے، شفاخانے وغیرہ تعمیر کرائے۔ علاوہ ازیں دیگر اخراجات کے لئے کئی کئی گاؤں کی آمدن مالیہ وغیرہ سے حاصل ہونے والی رقوم بھی مختص کیں۔

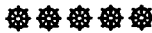
سکھوں کا عہد حکومت اگرچہ نصف صدی پر پھیلا ہوا تھا، مگر مزارات میں تعمیر وتوسیع کا کام نہیں ہوا بلکہ مساجد و دیگر شاہی تعمیرات سے قیمتی ماربل اتار کر سکھوں نے اپنی حویلیوں میں استعمال کر لیا۔

برطانوی عہد حکومت میں پہلے تو درباروں سے حاصل ہونے والی آمدن سے پلوں وسڑکوں

وغیرہ کی تعمیر ہوتی رہی۔ بعدازاں جب 1863 کا ایکٹ پاس ہوا تو ہر دربار کی آمدن کا الگ اکاؤنٹ بنایا گیا اور اسی پر آمدن خرچ کی گئی۔ تاہم تعمیرات کا کوئی خاص انتظام نہیں کیا گیا۔

پاکستان بننے کے بعد صدر ایوب نے پہلے مزارات پر خصوصی توجہ دی اور انتظامی معاملات حکومتی ارکان کے ہاتھ میں آ گئے بعدازاں ضیاء الحق نے پہلی مرتبہ دربار حضرت علی ہجویری کی تعمیر و توسیع کا جامع منصوبہ بنایا اور تین فیز میں تعمیرات کرائیں۔ اول فیز میں مسجد و زیریں منزل کی تعمیر ہوئی، دوسرے فیز میں پارکنگ کے لئے تہہ خانہ، سماع ہال، لائبریری، سیمینار ہال وغیرہ کی تعمیر کی گئی جبکہ تیسرے فیز میں کانفرنس ہال، دفاتر، بینک و دستکاری سکول کے لئے عمارات تعمیر کی گئیں۔ درگاہ کا رقبہ جو پہلے چھ کنال چند مرلے تھا، توسیع کے بعد 58 کنال ہو گیا۔ وقف انتظامیہ نے ملحقہ زمین خرید کر درگاہ حضرت علی ہجویری کو لوئر مال روڈ تک بڑھا دیا۔ اسی طرح بے نظیر بھٹو نے اپنے عہد میں دربار بابا فریدؒ پاک پتن پر ایک بڑی مسجد کی تعمیر کی اور دیگر لائبریری سکول و دفاتر وغیرہ کی عمارات بنائی گئیں۔ مگر یہ کوئی ماسٹر پلاننگ کے ساتھ توسیع نہیں کی گئی بلکہ جیسا کہ ہوتا آیا ہے، حسب ضرورت توسیع کر دی گئی۔

گذشتہ نصف صدی کے دوران کئی نئی تجاوزات درگاہ کمپلیکس کا حصہ بن چکی ہیں ان میں کثیر منزلہ عمارات، ائیر کنڈیشنگ، حفاظت پاپوش کے لئے داخلی ڈیوڑھی، عورتوں و مردوں کے لئے علیحدہ علیحدہ صحن، روشنیوں کا خصوصی اہتمام، لینڈ اسکیپنگ، ریسرچ سنٹر، دوکانات اور پارکنگ وغیرہ شامل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اب خانقاہ نے ایک کمپلیکس کی صورت اختیار کر لی ہے۔ اور مسجد کا تاثر مزار پر غالب آ گیا ہے، درگاہ کا ثقافتی تشخص اسلامی پہچان کے سامنے دب گیا ہے۔ اس سے درگاہ کا صدیوں سے قائم تشخص مجروح ہوا ہے۔ اب لوگ فاتحہ کے ساتھ ساتھ نماز جمعہ پڑھنے کی ترجیح لے کر درگاہ پر جاتے ہیں۔

❁❁❁❁❁

نظریہ اور درسی کتب

کرشن کمار/ترجمہ: ظہور چوہدری

کسی طرح کی تعلیمی سرگرمی کا دارومدار مرئی اور غیر مرئی نصاب پر ہوتا ہے۔نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد ہندوستان اور پاکستان جیسے معاشروں میں سکول دورانِ تدریس، اعلیٰ مرئی نصاب استعمال کرتے ہیں جسے ''مجوزہ نصاب'' کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ نصاب اپنے درجے اور اندازِ تحریر کے لحاظ سے تعلیمی نظام، اس کی تاریخ اور سماجی و سیاسی ماحول کے واسطے سے باہم پیوست ہوتے ہیں۔تاریخ کی تدریس کے لئے مستعمل نصاب خاص طور پر ہمعصر سیاست اور ثقافت کے لئے حساس ہوتے ہیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ تاریخ نویسی حال کے لئے ایک ناگزیر ''جواب'' کی تشکیل کرتی ہے۔۔۔ ہابس بام کہتا ہے کہ ہم حال سے گزرتے وقت ایک بہتر نظریئے کے لئے وقت کے رحم وکرم پر انحصار کرتے ہیں۔(1) ماضی، حال کو جائز کرنے کے لئے بھی وسائل بھی مہیا کرتا ہے اور اس کردار کی اُس تاریخ دان کے لئے خاص اہمیت ہوتی ہے جو سکول جانے والے چھوٹے بچوں کے لئے لکھتا ہے۔ ماضی کے متعلق علم کو کس طرح منتخب، تشکیل اور تدریسی کتب میں پیش کیا جاتا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ زیرِ نظر مطالعے کی طرح اس کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ اس سے دو تعلیمی نظاموں میں ایک مشترکہ ماضی مختلف رجحانات کا حامل کیسے بن جاتا ہے۔ ہماری یہ تحقیق ان مباحث اور تضادات کو دہرائے گی جنہوں نے دونوں ملکوں میں تاریخ کی تدریس کو متاثر کیا ہے۔ان سے ہمیں نظریئے اور درسی کتب کے باہمی تعلق کے بارے میں قابلِ قدر آگاہی حاصل ہوگی۔

سیکولر بمقابلہ فرقہ پرستی

بھارت کی نصابی پالیسی میں تبدیلیاں آزادی کے بعد ابتدائی سالوں میں متعارف کرائی گئیں (اور سوائے ستر کی دہائی کے جب کچھ بنیادی اختلافات کو ہوا ملی)، یہ پالیسیاں مؤثر ثابت ہوئی ہیں۔ اور اب ان ''محفوظ'' نصابی پالیسیوں کو خطرہ لاحق ہو گیا ہے۔ تاریخ میں نصاب کا ارتقاء اور درسی کتب کی حکمتِ عملی کا تعلق تعلیم کی سیاست اور ریاست کی ثقافتی پالیسی سے ہے۔ جہاں تک ریاستی تعلیمی پالیسی کا تعلق ہے اس کی جدید ترین وابستگی کو زبردستی اس وقت تشکیل دیا گیا جب سیکنڈری ایجوکیشن کمیشن نے پچاس کی دہائی کے اوائل میں اپنی رپورٹ پیش کی۔ کمیشن نے اس بات پر زور دیا کہ سکول میں پڑھائے جانے والے تمام مضامین کو بچوں کی نفسیاتی ضرورتوں اور آج کی دنیا سے منسلک کیا جائے۔ تاریخ جغرافیہ اور شہریت کے مضامین کو سماجی علوم کے تحت پڑھانے کی سفارش بھی کی گئی۔

ساٹھ کی دہائی کے اوائل میں NCERT کا قیام عمل میں آیا جس کا مقصد بلاشبہ نصاب کی پالیسی کو جدیدیت سے ہمکنار کرنا تھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اب اس نے اپنے مخصوص ہندوستانی اسالیب کو ظاہر کرنا شروع کر دیا ہے۔ کوٹھاری کمیشن رپورٹ جو ساٹھ کی دہائی کے وسط میں پیش کی گئی، قومی مقاصد کو جدید تصورات سے ہم آہنگ کرنے کی آئینہ دار ہے۔ سیکنڈری ایجوکیشن کمیشن کے مقابلے میں اس کمیشن نے اس بات پر بہت زور دیا کہ ''تعمیر قوم'' کو ایک نظریئے کے طور پر نافذ کیا جائے اور تعلیم کو اس مقصد کے لئے تشہیر کا ایک بنیادی آلہ سمجھا جائے۔

''ہیرسٹک'' طریقۂ تعلیم جو بچے کو علم حاصل کرنے کی آزادی پر زور دیتا ہے۔ اسے اب مرکز نہیں بنایا گیا حتیٰ کہ manual کام جس پر مہاتما گاندھی نے زور دیا اور منصوبہ بندی کی ابتدائی دستاویزات میں اس کی حمایت بھی کی گئی تھی اسے اب تعلیم کی تنظیمِ نو کے تحت کم اہمیت حاصل ہو گئی اور ''قومی تعمیر و ترقی'' کی اصطلاح ''تعمیر قوم'' کی اصطلاح کے مماثل سمجھی جانے لگی اور اس نے ایک ایسے طریقہ کار کا کام دینا شروع کیا جس میں معاشی، سماجی، ثقافتی اور تعلیمی مقاصد کی وضاحت ہوتی ہو۔ چنانچہ ایک نئی قومی ریاست جو سیاسی غیر یقینی سے گزر رہی تھی اور جس نے چار سالوں کے دوران میں دو جنگیں بھی لڑی تھیں اب پہلے کی نسبت کم مضطرب تھی اور اس کی

وجہ یہ نظریہ تھا کہ بچے کو مقامی پس منظر میں علم حاصل کرنے کی آزادی حاصل ہو۔

کوٹھاری کمیشن کی ضخیم رپورٹ نے ایک ایسی ریاست کے لئے ایجنڈا مقرر کردیا تھا جو تعلیمی کردار کی تنظیم نو کے دباؤ میں تھی۔ حکومت کے زیر انتظام اداروں کی زیر نگرانی درسی کتب کی اشاعت کو اس ضمن میں مقبولیت حاصل ہوئی اور نمونے کی درسی کتب چھاپنے کی ذمے داری NCERT کے سپرد کی گئی۔ اس ادارے کی تاریخ کے لئے درسی کتب کو ایک حد تک ''ناگہانی'' کہا جاسکتا ہے، اگرچہ وہ اندرا گاندھی کی وزارت عظمیٰ کے ابتدائی سالوں میں اس کے بائیں بازو کی طرف رجحان کی کاس تھیں۔ ان درسی کتابوں کو لکھنے کا موقع اس وقت آیا جب ایم۔سی۔ چھاگلہ وزیر تعلیم تھے (66-1963)۔ اس کے نتیجے کے طور پر ایسے نوجوان تاریخ دانوں کا ایک گروپ سامنے آیا جن میں رومیلا تھاپر بھی شامل تھیں۔ وہ ذکر کرتی ہیں کہ NCERT کی تاریخ سیریز کیونکر پالیسی فیصلے کے مطابق نہ تھی بلکہ ایک آغاز کے طور پر تھی۔

''ساٹھ کی دہائی کے آغاز میں ہم میں سے کچھ نے دہلی کے سکولوں میں مستعمل تاریخ کی کتابوں کا ایک سروے کیا جو بہت خراب تھا۔ اس پر ہم نے اس وقت کے وزیر تعلیم ایم۔سی۔ چھاگلہ کو لکھا کہ کم از کم درسی کتابوں کی حد تک سہی، اس کو تبدیل کرنے کے لئے کچھ کیا جائے۔ چھاگلہ نے فوری طور پر جواب میں لکھا اگر آپ لوگ اتنے متفکر ہیں تو بطور تاریخ دان آپ کو نئی درسی کتب لکھنا چاہئیں۔'' (3)

ساٹھ کی دہائی کے آخر اور ستر کے شروع میں چند مؤرخین، جنہوں نے NCERT کے لئے تاریخی کتب لکھیں وہ صفِ اول کے دانشور تھے اور ان کے طریقہ تعلیم و تحقیق نے بھارتی تاریخ نویسی کے مواد اور معیار پر عمیق اثرات چھوڑے لیکن سکولوں کے لئے لکھی گئی درسی کتب میں وہ حیران کن طور پر اپنی پیشہ ورانہ محنت (جس میں تصوراتی علمیت موجود ہو) میں حدود و قیود کا شکار ہو گئے۔ تصورات اور متن کے حوالے سے یہ درسی کتابیں بہت اعلیٰ درجے کی لیکن بچوں کے لئے اپنے اندازِ تحریر اور ذریعہ ابلاغ کے لحاظ سے یہ اپنی پیشرو کتب سے زیادہ مختلف نہ تھیں۔

1970 کے آخر میں، ایمرجنسی کے بعد جنتا عہدِ حکومت کے دوران NCERT کی درسی کتب کو حکومت کے اندر سے بھی تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔ نقادوں نے جو اعتراضات اٹھائے وہ جدت سے بہت دور تھے اور ہندوستانی تاریخ نویسی میں کلیدی مباحث کا حصہ تھے لیکن اُس وقت

ان اعتراضات کو تاریخ کے مضمون میں نصابی پالیسی پر نظریاتی حملے کے لئے استعمال کیا گیا۔ روڈولف اینڈ روڈولف نے اس کی اصل وجوہات بیان کرتے ہوئے قرار دیا کہ جنتا پارٹی، سیکولرازم کے معنی اور عمل سے اس کے مخالف فرقہ وارانہ مسائل کو حل کرنے میں ناکام رہی ہے۔ ہم آسانی سے اس تضاد کے گہرے تناؤ سے تعلق کو دیکھ سکتے ہیں جو قریباً تین دہائیوں کے دوران میں آزادی کے بعد سخت وفاقی راہنمائی کی بدولت پوشیدہ رہا۔ بنیادی مسائل جیسے ہندوستان اور اس کی قومی شناخت خطرے میں پڑ گئے اور یہ دلیل قریب قریب ساٹھ سال تک سیاسی حلقوں میں گردش کرتی رہی۔

NCERT نے اس تضاد سے اگلے بیس برسوں تک صرف نظر کئے رکھا لیکن صوبائی سطح پر دستیاب چارہ کار پہلے ہی تبدیل شدہ تھے۔ کئی ریاستوں میں، سکولوں کی درسی کتب ہندو بنیاد پرستوں کے نظریات سے مماثل ثابت ہوئی تھیں۔ مزید برآں ان نظریات سے براہِ راست متعلق سکولوں کا سلسلہ طویل تر ہوتا گیا۔(5) NCERT کی درسی کتابوں کے زیادہ تر استعمال کرنے والے انگلش میڈیم پبلک سکول اور سرکاری سکولوں میں زیرِ تعلیم اشرافیہ کی سطح کے طالبعلم تھے جن میں زیادہ مرکزی حکومت کے ملازمین کے بچے تھے۔ کانگریس پارٹی کی حکمرانی میں چلنے والی بعض ریاستوں نے NCERT کی درسی کتب کو مڈل سکولوں کے لئے اپنایا تھا لیکن تاریخ کے سینئر طلبہ کو اجازت تھی کہ وہ نجی طور پر شائع شدہ کتابوں میں سے کوئی منتخب کر لیں۔

اگرچہ NCERT کی سیاسی وابستگی جدید اور ترقی یافتہ تھی، اس کا علمی کردار قطعاً روایتی تھا۔ مصنفین تاریخ کی تدریس میں روشنی پھیلانے کے عزم سے سرشار تھے لیکن ان کا اپنا اسلوب اور سوچ بچوں کے لئے تاریخی تجزیے اور فیصلے میں زیادہ مددگار نہیں تھی۔ اس سلسلے کو جن تضادات کا سامنا تھا وہ زیادہ تر ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ سے متعلق تھا اور بڑا الزام یہ تھا کہ نصاب میں اُس دور کے مسلمان حکمرانوں پر کافی سخت کیوں نہ لکھا گیا تھا؟ مصنفین اور نقاد دونوں نے اس بارے میں زیادہ تردّد کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ وہ چھوٹے قارئین سے کس طرح مخاطب ہو رہے ہیں۔(6) شاید یہ ایک وجہ تھی کہ نصاب کا جو حصہ تحریکِ آزادی سے متعلق تھا (خاص طور پر اس کا آخر) زیادہ توجہ حاصل نہ کر سکا۔ جدوجہدِ آزادی کے ساتھ حسنِ سلوک اس عزم کی نمائندگی کرتا تھا جو دائیں اور بائیں بازو دونوں کا مشترکہ نظریہ تھا۔ اس اشتراک سے ہندوستان کی تقسیم کی علامتی

قدر پر شدید اثرات ہوئے۔

بائیں بازو کے سیکولر ذہنوں اور ہندو بنیاد پرستوں، دونوں کے لئے تقسیمِ ہند ایک ایسا واقعہ تھی جس نے ہندوستان کے نظریے کو نقصان پہنچایا۔

سیکولر نقطہءنظر سے یہ تقسیم بھارتی معاشرے اور اس کی مرکب ثقافت کی رنگا رنگی کے لئے ایک کاری ضرب تھی۔ سیکولر مؤرخین کے مخالفین بھی تقسیمِ ملک کو اس لئے نقصان دہ خیال کرتے تھے کہ اس سے ہندو تہذیب کے تسلسل اور علاقائی یک جہتی پر ضرب پڑی اور اس کے ذمے دار مسلمان تھے جن کے آباء و اجداد عہدِ وسطیٰ کے حملہ آور تھے۔ تقسیم کی دونوں وضاحتوں میں ایک مشترکہ اور بڑا عنصر یہ تھا کہ برطانیہ نے ہندوستان کو تقسیم کرنے کی یقین دہانی کرائی تھی۔ چونکہ یہ نصاب بچوں کی حوصلہ افزائی نہیں کرتا تھا کہ وہ تقسیم سے ہونے والے نقصان کی نوعیت کے بارے میں سوچیں چنانچہ مخالفانہ وضاحتوں کو نظر انداز کر دینا چاہئے۔ NCERT کے نصاب نے اس شرط کو بخوشی پورا کیا کیونکہ جدوجہدِ آزادی کے موضوع پر لکھی گئی، سکول کی کوئی درسی کتب بچوں کو سوچ دینے کے لئے وضع نہیں کی گئی۔

مذہب کا استعمال

تاریخ کے مضمون کے نصاب کی پالیسی پر ہم ہندوستانی مباحث کی تہہ میں جس سیکولر بمقابلہ فرقہ واریت کے عناصر کو دیکھتے ہیں، پاکستان نے بھی متوازی طور پر انہی مشکلات کا سامنا کیا ہے جو قومی خود شناخت کی تعمیر میں پیش آتی ہیں۔ بلاشبہ شناخت کے مسئلے کو پاکستان کی سیاست پر کئی مبصرین نے تسلیم کیا ہے اور اُسے بحران کے ایک کہنہ ذریعے سے تعبیر کیا ہے۔(7) یہ سچ ہے کہ کئی جدید قومی ریاستوں نے نو آبادیاتی نظام سے آزادی حاصل کرنے کے بعد اپنی شناخت کے چیلنج کا سامنا کیا لیکن پاکستان کو اپنے قیام کے سلسلے میں ایک مخصوص طرز کی جدوجہد کرنے کی بناء پر زیادہ گہرے اور وجودی چیلنج در پیش تھا۔

وہ سیاسی طریقہ ہائے کار جن کی بناء پر تقسیم ہند نقطہء عروج پر پہنچی اور مسلمانوں کے ایک مقتدر وطن کی تخلیق کا باعث بنی، اس کی گہری اور پیچیدہ نفسیاتی بنیادیں ہیں۔ ان کی نشاندہی برصغیر کی سیاسی اور انتظامی تاریخ دونوں میں کی جا سکتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ بین المعاشرتی تعلقات کے

ڈھالنے میں بھی۔ یہ عرصہ 19 ویں صدی کے نصف آخر کا ہے جس کی نوآبادیاتی دور کے مضبوط ہونے کے ساتھ مشترکہ حدود ہیں۔

ان طریقہ ہائے کار کے دوران ایک وسیع مگر مختلف الجہت ادب کا وجود ملتا ہے اور اس میں ملک کی اساس اور نظم و ضبط دونوں کے حوالے سے جہتیں پائی جاتی ہیں اگر ہم تقسیم اور اس کے اثرات کا مطالعہ کریں تو ہندوستان اور پاکستان میں تاریخ، سیاست، سوانح، ادب اور صحافت کے حوالے سے جو کام ہوا ہے اس سے بڑے بڑے گودام بھرے جا سکتے ہیں۔ حال ہی میں مخالفانہ تصورات کو سمجھنے کی معتدل کوششیں کی گئی ہیں لیکن ہم ابھی تک اس نکتے پر نہیں پہنچ سکے جہاں ایک طالب علم کو تقسیم کا اصل مطلب سمجھنے کے لئے کافی مواد مل سکے۔(8) جب اس مطالعے کے تناظر میں ہم پاکستان میں تعلیم پر بحث کرتے ہیں، تو ہم ایک مشترکہ موقف نہ ہونے کی بنا پر لازماً بے بس ہو جاتے ہیں۔ کوئی بھی شخص جو پاکستان کے تعلیمی نصاب کے نظم پر ایک طائرانہ نظر ڈالے گا تو اسے پتہ چل جائے گا کہ نظریہ پاکستان کی وضاحت پر زور دینے کو کس طرح مرکزیت حاصل ہے۔ یہ قوت، قومی شناخت کی اس روایت کے مقابلے میں کہیں طاقتور ہے جو تعلیمی پالیسی کی کسی سرکاری دستاویز میں مرقوم ہوتی ہے۔ پاکستان میں قومی شناخت کے بارے میں سوچ، ایک متاثر کن مبہم معلوم ہوتی ہے اور کسی غیر کے لئے ازحد جذباتی طرزِ عمل بھی لئے ہوتی ہے۔ سرکاری دستاویزات اور ان لوگوں کی تحریروں میں اس کی تخلیق نظریہ پاکستان کی بنیاد سے مشروط ہوتی ہے جو پاکستان کی تعلیمی پالیسی میں ترقی کے لئے اہم کردار ادا کرتے ہیں مجھے 1998 سے 2010 کے عرصے کی تعلیمی پالیسی کا بطور ایک ہندوستانی قاری مطالعے کا موقع ملا تو میں یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ کتنی آسانی سے نصاب میں نظریئے کے لفظ کی وضاحت یا جواز کو پیش کیا گیا ہے:

''اگرچہ سابقہ تعلیمی پالیسیاں، اسلامیات اور نظریہ پاکستان کی وضاحت کرتی تھیں لیکن یہ پالیسیاں اس بات سے قاصر تھیں کہ اسلامی نظریئے کو ہماری اخلاقیات اور تعلیمی نظام میں کیونکر جذب کیا جائے۔''(9)

لیکن اس اصطلاح ''نظریہ'' کا استعمال نیا نہیں ہے۔ آئی۔ ایچ۔ قریشی جن کا پاکستان کے تعلیمی نظام پر ایک طویل عرصے تک اثر رہا۔ لکھتے ہیں کہ تمام محبِ وطن ماہرینِ تعلیم اس بات پر متفق ہوں گے کہ درسی کتابوں میں ہمارے نظریئے اور اقدار کا عکس نظر آنا چاہئے۔(10) بظاہر

پاکستان میں لفظ ''نظریہ'' کا استعمال، قومی شناخت کے لئے ایک طریقۂ عمل کو ظاہر کرتا ہے۔ اصطلاحاً یہ ایک ''تعلیمی اظہار'' ہے جسے ایک ہندوستانی آسانی سے نہیں سمجھ سکتا۔ اسے سمجھنے کی کوشش کے لئے ذات کے خاکے اور بے اطمینانی کی ضرورت ہے جو پاکستان میں سرکاری دستاویزات اور لاگو نصابی کتابیں ظاہر کرتی ہیں۔

اس قسم کے اعلانات مختلف انداز میں پڑھے جا سکتے ہیں: پاکستان کے تاریخی تجربے سے حاصل ہونے والی بے اطمینانی کا اظہار اور تعلیمی پالیسی کے ٹھہراؤ کی نشاندہی۔ وضاحت کے اس سلسلے کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم پاکستان کے اس خصوصی بنیادی کھنچاؤ پر زور دیں گے جو کہ اس کا تاریخی ورثہ ہے۔ یہ کھنچاؤ اس امید سے اُبھرتا ہے کہ مذہب کو ایک طرف تو اخلاقیات کی بحالی کے لئے استعمال کیا جائے اور دوسری طرف اس شکل و صورت میں جو سیاسی تحرک کے طور پر نوآبادیاتی نظام کے دوران اور اس کے بعد شامل ہوا۔ پاکستان کی تخلیق کے مطالبے میں ایک نظریاتی وعدہ شامل تھا جس کے تحرکی ذرائع مذہب سے اخذ کئے گئے حتیٰ کہ اس نے ایک منتشر بورژوا طبقے کے لئے ایک مادی بنیاد تعمیر کی۔(11) ایک مثالی زندگی بسر کرنے کے لئے مذہب، انسانی جذبے کا بالیقین اظہار ہے۔ جب کوئی سیاسی جدوجہد اس پر قائم ہوتی ہے تو یہ عقیدے کی بحالی کے لئے ایک مستقل کھیل بن جاتا ہے۔ ایسی جدوجہد میں عام لوگوں کا کردار بڑا مبہم ہوتا ہے ان کی ثقافتی روایات اور اقدار مستقلاً ان راہنماؤں کے رحم و کرم پر ہوتی ہیں جو قوم میں عقیدے کے قیام کو تخلیق کرتے ہیں۔ ایسی قوم میں لوگوں کی ثقافت، شہری اقدار پر کسی بحث کا مرکز نہیں بن پاتیں بلکہ ثقافت لگاتار مذہبی اقدار کی جانب سے تنقید کا نشانہ بنتی رہتی ہے۔

تعلیم اس تنقید میں دو طرح سے داخل ہوتی ہے ایک نظریاتی اور دوسرے تاریخی۔ نظریاتی وجہ یہ ہے کہ تعلیم کو فلسفیانہ امثال کا اظہار سمجھا جاتا ہے۔ مجموعی طور پر تعلیم کے روایتی تصورات (بشمول اسلامی) روزمرہ زندگی میں ترجیح اختیار کر لیتے ہیں تاکہ فرد یا معاشرے کے اخلاقی اور مثالی کردار کی تعمیر ہو سکے۔ اس زندگی میں تعلیم، ثقافتی روایات کے راستے، وقوع پذیر ہو جاتی ہے۔(12) جب تعلیم کو کسی ایسی ریاست میں زیرِ بحث لایا جائے گا جو تصوراتی طور پر مذہبی بنیادوں پر قائم ہو تو اس بات کے قوی امکانات ہوں گے کہ عام لوگوں کی روزمرّہ زندگی کی ثقافتی روایات کو تعلیم کے کلیدی متن میں شامل نہ کیا جائے۔ ایسی قومی ریاست میں تعلیم کے اخلاقی پہلو،

بہت زیادہ اہمیت اختیار کر جائیں گے اور مختصراً یہی کچھ پاکستان کے ساتھ ہوا ہے۔

دوسری وجہ کہ بالخصوص تعلیم ایک ایسی مستقل تنقید کے لئے قابلِ نقصان کیوں ہے جو مثالیت پر بہت زور دیتی ہے تو اس کی بنیادیں برصغیر میں تعلیم کی نوآبادیاتی تاریخ میں موجود ہیں۔ تعلیم کا نوآبادیاتی تصور (جو نوآبادیاتی پالیسی سے مختلف ہوتا ہے) نوآبادیات کار اس اندازے پر قائم ہوتا ہے جو وہ نوآبادیوں کے بارے میں لگاتا ہے۔ نوآبادیاتی تعلیمی روایات کا ایک قابلِ ذکر حصہ ہندوستانی معاشرے اور ثقافت کی اخلاقیات پر تعمیر کیا گیا تھا۔ سکول کے مختلف مضامین کا متن یوں تیار کیا گیا تھا کہ اس سے روایتی ثقافت کی ان خصوصیات کی مخالفت ہو سکے جنہیں نوآباد کاروں نے اخلاقی کمزوریاں پیدا کرنے والے عوامل کے طور پر شناخت کیا تھا۔ جو نصابی سرگرمیاں نوآبادیاتی حکومت کے زیرِ انتظام جاری ہوتی تھیں ان کا بچے کے ثقافتی ماحول سے تصادم ہوتا تھا اگرچہ تعلیم نے ایک نظام کے طور پر ان حکمرانوں کی، معاشر کے غالب ثقافتی حصوں سے ہم آہنگی پیدا کرنے میں مدد کی۔ سکولوں میں اونچی اور نچلی ذات کے بچوں کے ساتھ سلوک مختلف ہوتا تھا لیکن کمرہ جماعت کا ''عمل'' بچوں کی روزمرہ زندگی سے بالکل الگ تھلگ تھا اور یوں دیہی معاشرے کے علم و ہنر اور جمالیاتی روایات نظر انداز ہو جاتی تھیں۔ (13)

آزادی کے بعد، ہندوستان اور پاکستان دونوں میں یہ نوآبادیاتی تعلیمی ڈھانچہ لاگو کر دیا گیا۔ پاکستان میں اسلام کے قومی تصور کو ریاست کا مذہب بنانے سے مذکورہ نظام کے موروثی نقائص مضبوط تر ہو گئے اس طرح بچے کو روزمرہ کے کاموں اور اردگرد کی ثقافت سے الگ تھلگ کر دیا گیا۔ مذہب نے اس نوآبادیاتی سوچ کو آگے بڑھانے میں مدد دی ہے جس کے مطابق تعلیم کا بڑا مقصد بچے کی کردار سازی ہے۔ اخلاقی بہتری کے مقاصد کی نشاندہی کرنے والی سمتیں کسی حد تک ضرور تبدیل ہوئی ہیں تاہم اخلاقیات کی بنیادی اہمیت میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ اخلاقیات کی تعمیر و ترقی پر اس زور کے دیئے جانے میں شخصی رویے اور معاشرتی اقدار سے وابستگی کے لئے روایتی تشویش میں کئی طرح کے اضافے کئے گئے ہیں۔ جنرل ضیاء کے دور میں بڑی تیزی سے اخلاقیات کی اس تعمیر کو ایک اسلامی جمہوریہ کے قومی تصور سے مخلصی قرار دیا گیا۔ عملی طور پر اس کا مطلب ایسی قومی ریاست کا مضبوط کرنا تھا جو عورتوں کے کردار کی نفی کرے، جنگجو ہو لازماً ہندو مخالف ہو۔ (14) منزل مقصود کے طور پر اس نظریئے کو سرکاری آشیرباد حاصل تھی۔

آزادی کے پہلے بیس سالوں میں تعلیمی نظام کو جدید بنانے کی سرکاری کوششیں مجموعی طور پر کی گئیں جس کے بعد پاکستانی حکام نے سرکاری تعلیم کو علماء کی سیاسی حمایت حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا اور مابعد نوآبادیاتی نظام کی اشرافیہ کو کھلی چھوٹ دے دی کہ وہ پبلک سکولوں کی روایتوں پر عمل کرتے ہوئے اپنے نجی سکول قائم کریں۔(15) ان سکولوں کے اندر جدید علمی نظریئے کے کچھ پہلو موجود ہیں جو کہ جنوبی ایشیا میں موجود پبلک سکولوں کی طرح حکومتی نظم وضبط کا ایک عام تاثر پیدا کرتے ہیں۔ ایوب خان کے دور کے بعد حکومتی انتظام میں چلنے والی نصابی پالیسی میں ڈرامائی تبدیلیاں کی گئیں تا کہ نوآبادیاتی دور کے نیم اصلاحی تعلیمی نظام میں اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کو سمویا جا سکے اور یہ ایک سیاسی ضرورت بھی تھی۔ نئے رجحانات میں تدریس مذہب، فیصلہ سازی کی مرکزیت اور 1971 کے بعد نظریہء پاکستان کو آگے بڑھانے پر زور دیا گیا تھا۔ ایوبی دور میں ''معاشرتی علوم'' کا تعارف جدت کی طرف تحریک کا حصہ تھی اور اب اسے ''مطالعہء پاکستان'' کے نام سے رائج کیا گیا اگر چہ چھوٹی جماعتوں میں ابتدائی تصوّرات قائم رہے۔ اس مضمون کو سکول کی سطح پر رائج کرنا 1971 کے بعد قوم کی ذاتی شناخت کی تعمیر کی علامتی کوشش تھی۔ اس میں نصابی پالیسی کے اس گہرے بعد کا عنصر بھی شامل تھا جس کا واسطہ بچوں کے روزمرہ حقائق اور ہندوستان اور پاکستان دونوں کے مشترکہ تاریخی علم سے نہ تھا۔ ''تاریخ'' کے مطالعے کے متبادل کے طور پر ''مطالعہء پاکستان'' کے مضمون کے رائج کرنے کو عائشہ جلال نے طاقت اور تعصب کا ملغوبہ قرار دیا ہے۔(16)

''مطالعہء پاکستان'' کے تصور نے ''تاریخ'' کے نصاب پر خاص طور سے تحریکِ آزادی کے ضمن میں بڑا اثر کیا ہے۔ نئے مضمون نے پہلے سے موجود اس نظریئے پر اثبات کی مہر لگا دی کہ ہندوستانی معاشرے کے مختلف حصوں میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف جدوجہد جاری تھی۔ مطالعہء پاکستان کی درسی کتابوں کے مصنفین سے توقع کی گئی تھی کہ وہ ''تحریکِ پاکستان'' کی شناخت کریں اور پہلی درسی کتب کے مصنفین کے مقابلے میں آزادی کی مختصر اور سادہ ترین کہانی بیان کریں۔ ابتدائی عہد کی تاریخ کو بھی دوبارہ لکھا گیا تا کہ ہندوستانی برصغیر کے قبل از اسلام عرصے کی مقصدیت سے انکار کیا جا سکے اور ساتھ ہی مابعد عہدِ وسطیٰ کے ثقافتی اور سیاسی رجحانات کے ظہور کی تحقیر بھی کی جائے۔(17)

1988 میں جنرل ضیاء الحق کی فوجی حکومت کے خاتمے کے بعد پاکستان کی سیاسی زندگی میں بہت کچھ تبدیل ہوا ہے تاہم جو شکل، نصاب اور تعلیمی پالیسی نے اختیار کر لی تھی وہ ہنوز قائم ہے۔ معاشرتی اداروں نے کچھ قوت حاصل کی ہے لیکن یہ ایک ایسی جامع بحث کا آغاز کرنے سے قاصر ہیں جو پاکستان کے کثیر النسل معاشرے کے تناظر میں تعلیمی مقاصد کا احاطہ کر سکے۔

آزادی سے لے کر جدّت پسندوں اور بنیاد پرستوں کی کشمکش پاکستان کی سیاسی تاریخ کی ایک مرکزی کہانی ہے لیکن اس کشمکش کی کسی بھی اُن پاکستانی یا ہندوستانی مبصرین نے قدرافزائی نہیں کی جو پاکستان کے نظریئے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ یہی کچھ معیشت اور تجارت کی ترقی کے سلسلے میں ہوا جیسا کہ Reetz کے مطابق اس کے پاکستان کی قومی زندگی پر بہت گہرے اثرات ہیں۔(18) ایک عام تاثر یہ ہے کہ پاکستانی معیشت سنگین بحران سے دوچار ہے۔ افغانستان کی خانہ جنگی کے پس منظر میں فرقہ واریت اور بنیاد پرستی کا عروج ایک مایوسانہ خانگی پریشانی کا باعث بنا ہے۔ یہ صورتحال اس حقیقت سے مزید سنگین ہوتی جارہی ہے کہ مغرب زدہ اشرافیہ مذہبی بنیاد پرستوں کا ساتھ دینے کو تیار ہیں۔ مالک کے مطابق اس ہم آہنگی کی حکمت عملی اس گمراہ کن مفروضے پر مبنی ہے کہ ثقافتی اور مذہبی نشاۃِ ثانیہ کو موقع کے مطابق سیاسی رواداری سے کنٹرول کیا جا سکتا ہے۔(19) جہاں تک تعلیم کا تعلق ہے تو بنیاد پرستوں اور فرقہ پرستوں کی موجودگی اپنی جگہ مسلّم ہے۔ اگرچہ تعلیم کے سرکاری محکمے اور اساتذہ کے تمام تربیتی ادارے بظاہر بنیاد پرست نہیں ہیں تاہم وہ جس ماحول میں کام کرتے ہیں اس پر بنیاد پرستی کی ایک اعلانیہ مہر ثبت ہے اور اسی صورتحال میں سرکاری درستی کتابیں لکھی، پڑھائی اور پڑھی جاتی ہیں۔

اب ہندوستان کے ساتھ کئی متوازی چیزیں دیکھی جاسکتی ہیں۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ مذہب اور ذات پات کی سیاست نے پچھلے تیس برسوں میں مقبولیت حاصل کر لی ہے اور اس کی وجہ بین المذاہب شکوک اور ذات پات کی نفرت ہے۔ مذہبی نشاۃ ثانیہ کی سیاست کا مرکزی محور وہی ہے جو تحریک آزادی کے دوران تھا یعنی ہندو مسلم تعلقات لیکن دیگر عناصر بھی وقت کے ساتھ ساتھ سامنے آتے رہے ہیں جن میں علاقائی اتحاد کی صورتحال وغیرہ شامل ہے۔ ہندو بنیاد پرستی بھی وسیع طور پر اس عمل کی نشاندہی کرتی ہے لیکن اس کے مختلف النوع سیاسی اور ثقافتی مظاہر کا سراغ لگانا آسان کام نہیں ہے۔ کانگریس کا (جو سیکولرازم کی سب سے بڑی داعی تھی) زوال پذیر

ہونا، بھارت کی ہمسائیگی میں اسلامی بنیاد پرستی کا عروج اور خود 1990ء میں بھارت میں بھارتیہ جنتا پارٹی اور اس کے اتحادی گروپوں کا سامنے آنا، ایک وضاحت طلب مسئلہ ہے۔ ان سیاسی تبدیلیوں کا تعلیم پر اثر انداز ہونا یقینی امر ہے یہاں تک کہ اشرافیہ کے پبلک سکول جو عام طور پر روشن خیالی کے گڑھ سمجھے جاتے ہیں، وہ بھی ایسے اثرات سے محفوظ نہیں رہے۔ سرکاری سرپرستی میں چلنے والے تعلیمی ادارے بھی اس مذہبی بنیاد پرستی کے پروپیگنڈے کا مقابلہ کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ اساتذہ اور طلبہ دونوں اپنی سکولوں سے باہر کی زندگی میں اس پروپیگنڈے سے متاثر ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ ایسے سکولوں کی تعداد میں خاطر خواہ اضافہ ہوا ہے جو مذہبی بنیاد پرست تنظیمیں براہِ راست چلا رہی ہیں۔ ''سرسوتی سکولوں'' کا ایک وسیع سلسلہ ایسی بنیاد پرستانہ تعلیمی کوششوں کی ایک مثال ہے اور اس کے علاوہ بھی کئی مذہبی تعلیمی اداروں کے نیٹ ورک مصروفِ عمل ہیں۔(20)

اس ناخوشگوار پس منظر میں درسی کتب کی مدد سے سیکولرازم کے پرچار کی سرکاری پالیسی ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص پانی کے طوفانی دھارے کے سامنے ایک کمزور رکاوٹ کھڑی کرے۔ حالیہ پالیسی دستاویزات میں ''قدری تعلیم'' کو جو اہمیت دی گئی ہے وہ مستقبل کے سنگین خطرات کی جانب ایک واضح اشارہ ہے۔

مشترکہ ورثہ

ہم آج ہندوستان اور پاکستان دونوں کے تعلیمی اور سیاسی منظرنامے میں جس فرق کو محسوس کرتے ہیں اس سے ہمیں دونوں ملکوں کے تعلیمی نظام میں رائج درسی کتب کے مقام اور ان کی قوت کا اندازہ لگانے میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔ درسی کتابوں کی اس طاقت کو جو وہ تعلیمی نظام پر رکھتی ہیں، اس کے ڈانڈے نوآبادیاتی دور کی پالیسیوں سے ملتے ہیں۔ مذکورہ دور میں جب تعلیم کو انتظامی ضروریات اور ذمے داریوں کے لئے ایک لازمہ تسلیم کرلیا گیا تو سرکاری طرز کے علم کی تشکیل کرنا بھی بڑی اہمیت کا حامل تھا۔(21) تمام مضامین بشمول تاریخ کی درسی کتب اور امتحانات ایسے دو مضبوط ہتھیار بن کر سامنے آئے جن سے تعلیم کے پھیلتے ہوئے نظام میں درس و تدریس کو کنٹرول کیا جاسکتا تھا۔ درسی کتب کا متن سرکاری نقطۂ نظر کا عکاس ہوتا اور غایت درجے

کے مرکزی امتحانات کے پیشکار اس بات کا خیال رکھتے کہ متن کو استاد کے لئے ایک حد بندی کے طور پر استعمال کیا جائے اور اس کا کردار محض کسی مفسّر کا سا ہو۔ سوالیہ پرچے میں پوچھے گئے سوالات لازماً درسی کتب سے لئے جاتے اور اسی طرح جو جواب، متن کے انتہائی قریب پایا جاتا، اعلیٰ نمبر حاصل کرتا تھا۔ نوآبادیاتی نظام میں کتابیں تجویز نہیں بلکہ لاگو کی جاتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ پبلشر اپنی اپنی درسی کتابیں لگوانے کے لئے آپس میں مقابلہ بازی کرتے تھے۔

اس نظام کے کچھ پہلو تبدیل ہو گئے ہیں لیکن سکول کی روزمرہ زندگی میں درسی کتاب کی اہمیت اور اس کے واحد قابلِ اعتماد شے ہونے کے درجے میں کوئی کمی نہیں آئی۔ ہندوستان اور پاکستان دونوں میں ٹیکسٹ بک بورڈ اور کارپوریشنوں جیسے سرکاری ادارے موجود ہیں جو درسی کتب تیار کرتے ہیں اور کئی تو خود ان کو چھاپتے بھی ہیں۔ ہندوستان میں NCERT اور پاکستان میں نصاب کا وفاقی شعبہ، بھاری بھرکم ریاستیں مشینری کے کلیدی آلے ہیں جو سارے تعلیمی نظام کو کنٹرول کرتے اور علم بانٹتے ہیں۔ اگرچہ ''نصاب'' اور ''سلیبس'' کی اصطلاحیں زیرِ استعمال ہیں لیکن درحقیقت یہ درسی کتاب ہی ہے جو نصاب کا کردار ادا کرتی ہے۔ بلاشبہ سرکاری نصاب ہزاروں سرکاری سکولوں تک پہنچ نہیں پاتا جبکہ کتاب ایسا کر لیتی ہے اور اس کا متن، اساتذہ اور طلبہ دونوں کو یہ بتاتا ہے کہ امتحان کی تیاری کس طرح کرنا ہے۔ ویسے بھی نصاب موضوعات کی ایک فہرست سے زیادہ نہیں ہوتا اور تقریباً تمام درسی کتب اپنی فہرست کے صفحے میں اس کی عکاسی کرتی ہیں۔ ساتھ ہی دسویں اور بارھویں جماعت جیسے نازک امتحانات کے لئے پرچے بنانے کا یہ تقاضا بھی ہے کہ کوئی بھی ایسا سوال نہ پوچھا جائے جو درسی کتب کے مصنفین نے چھوڑ دیا ہو۔ یہاں تک کہ پرائیویٹ طور پر چھاپی گئی درسی کتابوں اور امتحانی گائیڈوں میں فرق برائے نام ہے اور یہ نصاب اور امتحان کے درمیانی واسطے کی عکاسی کے سوا کچھ بھی نہیں۔

اس بحث کو زیادہ نتیجہ خیز بنانے کے لئے آئیے ہم ایک امتحانی سوال پر نظر ڈالتے ہیں۔ یہ پانچ نمبر کا ایک سوال ہے جو کہ CBSE کے بارھویں جماعت کے امتحان منعقدہ 2000ء میں تاریخ کے پرچے میں پوچھا گیا ہے: ''1857ء کے غدر نے جدوجہدِ آزادی میں قوم پرستوں کو کس طرح متاثر کیا؟'' سوال سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایک خاص طریقہ ایسا موجود ہے جن کے ذریعے سے 1857ء کے غدر کے اثرات قوم پرستوں پر پڑے۔ یہ ''خاص طریقہ'' درسی کتاب

میں لکھا ہوا ہے اور طلبہ سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ درسی کتاب میں استعمال کئے گئے الفاظ اور دلائل کو ہو بہو نقل کر دیں گے۔ بہر طور پانچ نمبر کا یہ سوال امیدواروں کو اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ اپنے دلائل دینے کے لئے کتنا وقت لیں گے۔ اس قسم کے نظام کے دباؤ کے تحت درسی کتابیں ''سرکاری انجیل'' کا درجہ اختیار کر لیتی ہیں جیسا کہ عائشہ جلال نے پاکستان میں تاریخ کی کتابوں پر لکھے گئے اپنے ایک مضمون میں بیان کیا ہے۔(22) انہوں نے درسی کتاب کی طویل المدت اہمیت کے بارے میں فکر انگیز مشاہدہ کیا ہے۔ یہ ایک عام تجربے کی بات ہے کہ وہ معلومات یا حقائق جو ایک امتحان کے لئے رٹ لئے جاتے ہیں وہ امتحان ختم ہونے پر بھلا دیئے جاتے ہیں۔ چنانچہ یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ کیا درسی کتابوں کے متن ہائے، تفصیل کے ساتھ تجزیہ طلب ہیں؟ عائشہ جلال کہتی ہیں:

''درسی کتابوں میں موجود عقلی جراثیم، شاذ و نادر ہی امتحان کی تحریروں میں ملتے ہیں لیکن سرکاری میڈیا کی مدد سے سکولوں اور کالجوں میں یاد کئے گئے اسباق، حروفِ تہجی اور گرامر کا کام دیتے ہیں اور اذہان کو، قومی نظریئے کے محاورے میں تعلیم یافتہ بناتے ہیں۔(23)

میڈیا اور درسی کتب کے درمیان انہوں نے جو تناسب بیان کیا ہے وہ ہندوستان پر مکمل طور سے لاگو نہیں ہوتا لیکن یہ نکتہ کہ درسی کتابیں قومی نظریئے کی ''گرامر'' کا کام سرانجام دیتی ہیں، دونوں ملکوں کے لئے درست ہے۔ اس گرامر کو مکمل طور پر سمجھنے کے لئے سکولوں کی درسی کتابوں کا معائنہ ضروری ہے۔

References

1. Eric Hobsbawm, on History (London: Weidenfeld+ Nicolson, 1997).
2. See Krishna Kumar, 'Agricultural Modernisation and Education', *Economic and Political Weekly* (31:35-37), Special Number, 1996, pp. 2367-2373), for a discussion of the socio-political climate in which the Kothari Commission wrote its report, and for an analysis of the Commission's treatment of the Gandhian idea of Basic Education.
3. Conversation with Romila Thapar, by K. Roy and R. Batabyal, *Summerhill* (4:2, December 1998), pp. 3-8.
4. L.I.Rudolph and S.H. Rudolph, 'Rethinking Secularism: Genesis and Implications of the Textbook Controversy, 1977-79', *Pacific Affaris* (56: 1, Spring 1983), pp. 15-37.
5. See Tanika Sarkar, 'Educating the Children of the Hindu Rashtra: Notes on RSS Schools', in P. Bidwai, H. Mukhia, A. Vanaik (eds.). *Religiosity and Communalism* (New Delhi: Manohar, 1996), pp. 237-249. For a study of the ethos of RSS schools, see Gyaneshwar and Jyoti

Chaturvedi, 'The Construction of Saraswati: Formation and Transformation of Saffron Identity in Contemporary Uttar Pradesh', paper presented at the seminar on *'Education and Society in India'*, Centre de Sciences Humaines New Delhi, March 29-31, 2000.

6. See Seminar issue 'Revivalism and Identity' (400: November 1993).
7. For a historical survey of the question of identity, see Alan Whaite, 'Political Cohesion in Pakistan: Jinnah and the Ideological State', *Contemporary South Asia* (7:2, 1998), pp. 181-192. For the present-day scene, see Mumtaz Ahmad, 'Revivalism, Islamisation, Sectarianism and Violence in Pakistan', in C. Baxter and C. Kennedy (eds.), Pakistan 1997, (op. cit.) pp. 101-122.
8. India Partitioned (Vol. I & II, New Delhi: Roli, 1997), and India's Partition (Delhi: Oxford, 1993), all edited by Mushirul Hasan, provide a comprehensive introduction to the literature on Partition. Also see Seminar (420: August 1994).
9. National Education Policy, 1998-2010 (Islamabad: Ministry of Education, 1998), p. 9.
10. I.H. Qureshi, From Miraj to Domes (Karachi: S.A. Qureshi, 1983), p. 225.
11. See Aijaz Ahmed, *Nationalism and Globalisation,* op. cit.

12. Mansoor A. Quraishi, Some Aspects of Muslim Education (Lahore: Universal, 1983) offers a general introduction to Islamic educational ideas and philosophers. For introduction to Islam, see S.H. Nasr, Ideals and Realities of Islam (San Franciso: Acquarian, 1994); A. Guillaume, Islam (London: Penguin, 1954); and Azra Kidwai, Islam (Delhi: Roli 1998). Also see D.E. Eikelman, 'Islam and the Language of Modernity', Daedalus (129: 1, Winker 2000), pp. 118-135.
13. See Krishna Kumar, *Political Agenda of Education* (New Delhi: Sage, 1991); Bernard Cohn, *Colonisation and the Forms of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
14. Rubina Saigol, *Knowledge and Identity* (Lahore: ASR, 1995).
15. For an overview of Pakistan's system of education, see Parvez Hoodbhoy (ed.), *Education and the State: Fifty Years of Pakistan* (Karachi: OUP, 1998); Tariq Rahman, *Language, Education and Culture* (Karachi: OUP, 1999). Also see Abdur Rauf, *'Education in Development'* in H. Gardezi and J. Rashid, (eds.), *Pakistan: The Roots of Dictatorship* (London: Zed Books, 1983), pp. 328-339.
16. Ayesha Jalal, 'Conjuring Pakistan: History as Official Imagining', Journal of Middle East Studies (27: 1995), pp.

73-89.

17. See Mubarak Ali, *In the Shadow of History* (Lahore: Fiction House, 1998), P.A. Hoodbhoy and A.H. Nayyar, *'Rewriting the History of Pakistan'* in Asghar Khan (ed.), *Islam, Politics and the State* (London: Zed Books, 1985), pp. 164-177. Also see Ayesha Jalal, ibid.
18. Dietrich Reetz, 'National Consolidation and Fragmentation of Pakistan: the Dilemma of General Zia-ul-Haq (1977-88)', in D. Weidemann (ed.), *Nationalism, Ethnicity and Political Development* (New Delhi: Manohar, 1991), pp. 123-144.
19. Jamal Malik, *Colonization of Islam* (New Delhi: Manohar, 1996), p. 20.
20. Tanika Sarkar, 'Educating the Children of the Hindu Rashtra', op. cit.
21. See Krishna Kumar, 'Origins of India's Textbook Culture', *Comparative Education Review* (32: 4, 1988), pp. 452-65.
22. Ayesha Jalal, 'Conjuring Pakistan', op. cit.
23. Ayesha Jalal, ibid.

تاریخ سے ہماری بے اعتنائی اور لاتعلقی: اسباب اور نتائج

ڈاکٹر سید جعفر احمد

تاریخ کی طرف ہمارا اپنا رویہ کچھ بھی کیوں نہ ہو، ہمارے لیے کم از کم اس بات کا ادراک مشکل نہیں ہونا چاہیے کہ آج دنیا کے ترقی یافتہ، باشعور اور ہوش مند معاشروں میں تاریخ کو کس قدر غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ یہ معاشرے تاریخ کو یادِ ماضی کا عذاب تصور نہیں کرتے بلکہ ماضی کے حافظے کو مستقبل آفرینی کے لیے استعمال کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم ہر روز اٹھتے بیٹھتے مغربی تہذیب کی مذمت میں مصروف رہتے ہیں اور اس تہذیب کے جلد رو بہ زوال ہونے کی پیشین گوئیاں کرتے بھی نہیں تھکتے۔ ایسا کرتے وقت ہم یہ نہیں سوچتے کہ ہر تہذیب کی طرح مغربی تہذیب بھی خوبیوں اور خامیوں کا مجموعہ ہے۔ اس تہذیب کی اپنی کامرانیاں اور اپنے بہت سے تضادات ہیں مگر ہم کو بالعموم اس کے کمزور گوشے زیادہ نمایاں طور پر نظر آتے ہیں اور ہم مستقبل میں اس کی تباہی و بربادی کے بارے میں پُر یقین رہتے ہیں، اور شاید ایسا کرتے وقت ہم یک گونا تسکین بھی محسوس کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم نے اپنی آنکھیں بالکل ہی موند نہیں لی ہیں تو ہم کو کم از کم بہت سامنے کے حقائق کو تو دیکھ لینے میں دشواری نہیں ہونی چاہیے۔ تاریخ سے مغربی معاشروں کی رغبت بھی ایسی ہی حقیقت ہے۔ چنانچہ کوئی بھی دیکھ سکتا ہے کہ ان معاشروں میں ایک عام آدمی اپنے تاریخی ورثے کی حفاظت میں کس قدر دلچسپی رکھتا

ہے۔ پرانی عمارتوں کو ان کی اصل شکل میں برقرار رکھنے کے لیے ہر سال خطیر رقوم درکار ہوتی ہیں جو عام طور سے لوگوں کے چندوں ہی سے بہم ہوتی ہیں۔ شہروں اور شاہراہوں کے اصل نام وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یا ہر آنے والی حکومت کے ساتھ بدل نہیں دیے جاتے بلکہ پرانے ناموں کے تسلسل ہی کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ ماضی میں گزرے ہوئے شاعروں، ادیبوں، مجسمہ سازوں، فنکاروں اور سیاستدانوں کے چھوڑے ہوئے ترکے کی حفاظت کی جاتی ہے۔ ان کی تحریروں کے اصل مسودوں، ان کے استعمال میں رہنے والی چیزوں اور ان سے منسوب دیگر اشیا کے تحفظ کے لیے عجائب گھر بنائے جاتے ہیں تاکہ موجودہ اور آئندہ نسلیں اُن لوگوں کے ساتھ تعلق خاطر پیدا کر سکیں جن کی کاوشوں اور خدمات کے نتیجے میں ان کی تہذیب اور ثقافت نے نشوونما پائی۔ تہذیب وثقافت کی رنگارنگی ماضی کے جن تخلیق کاروں کی مرہونِ منت ہے، ان معاشروں میں ان تخلیق کاروں کو زندہ جاوید بنا دیا گیا ہے چنانچہ لوگ بڑے ذوق وشوق کے ساتھ ماضی کے اپنے ان محسنوں کی رہائش گاہوں اور ان سے منسوب دوسری عمارتوں کو دیکھنے جاتے ہیں۔ برطانیہ میں شکسپیئر کی جائے پیدائش پر لوگوں کا ہجوم رہتا ہے، برطانیہ ہی میں پورٹس متھ کے شہر میں چارلس ڈکنز کا وہ گھر جہاں اس نے آنکھ کھولی سیاحوں اور طالب علموں کی دلچسپی کا خصوصی مرکز ہے۔ سالز برگ (آسٹریا) میں چہار سو موزارٹ کی خوشبو رچی بسی محسوس ہوتی ہے۔ جس جس مکان میں اس نے اپنی لاابالی کی زندگی کے دن گزارے اور جہاں جہاں اپنی موسیقی کے تار چھیڑے وہ سب جگہیں اب قومی یادگاریں بن گئی ہیں اور شائقین بڑے اشتیاق کے ساتھ ان جگہوں کو دیکھنے کے لیے جاتے ہیں۔ جو مقام موزارٹ کا آسٹریا میں ہے وہی مقام اٹلی میں مائیکل انجیلو، جرمنی میں بیتھوون اور گوئٹے اور فرانس میں مولیئر کو حاصل ہے۔

تاریخ کی عوام میں مقبولیت ہی نے پیرس کو آرٹ گیلریوں کا شہر بنا دیا ہے۔ جرمنی، ہالینڈ، روس، اسپین، یونان، غرض مغربی دنیا کا کون سا ملک ہے جہاں کی ثقافتی زندگی وہاں کی تاریخ کی جھلکیوں سے معمور نظر نہ آتی ہو۔ یہی نہیں بلکہ لوگوں کی انفرادی زندگیوں میں بھی ایسے مشاغل کو بڑا عمل دخل حاصل ہوتا ہے جن کا براہ راست تعلق ماضی کے تحفظ سے ہوتا ہے۔ لوگ اپنے آباؤ اجداد کی چیزیں سینت سینت کر رکھتے ہیں۔ اپنے شجرے بنوانے کا اکثر لوگوں کو چسکا

ہوتا ہے۔اپنی پرانی اشیا سنبھال کر رکھی جاتی ہیں۔ یہ سب روّیے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اپنے ماضی سے رشتہ جوڑے رکھنا اور اس کو ہر وقت پیش نظر رکھنا ایک دلچسپ مشغلے اور ایک بھر پور سرگرمی کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ نہ تو تضیعِ اوقات ہے اور نہ ہی ماضی پرستی۔ ماضی سے رشتہ جوڑ کے رکھنا ماضی کو دوہرانے کی خواہش کے مترادف بھی نہیں ہے۔ اگر اس رشتے کا مطلب ماضی کو دھرانا ہوتا تو مغربی معاشرے آج اپنے ماضی ہی میں رہ رہے ہوتے اور انہوں نے ترقی کی وہ منزلیں طے نہ کی ہوتیں جن کی چکاچوند نے آج ایک دنیا کی آنکھیں خیرہ کر رکھی ہیں۔

یہ تو مغربی معاشروں اور ان میں بسنے والے عام افراد کا ذکر تھا۔حکومتوں کی سطح پر دیکھا جائے تو وہاں بھی فیصلے کرتے وقت اور پالیسیاں مرتب کرتے وقت ماضی سے غیر معمولی انبساط کیا جاتا ہے۔ان ملکوں میں ایسے تھنک ٹینک موجود ہوتے ہیں جن سے وابستہ ماہرین ہر وقت تحقیقی مطالعوں میں مصروف رہتے ہیں اور بوقت ضرورت اپنی حکومتوں کو ایسے مشورے فراہم کرتے ہیں جن کی بنیادیں ان ماہرین کے تاریخ کے مطالعے پر استوار ہوتی ہیں۔ جہاں کہیں حکومتوں کے اقدامات غلط سمت میں اٹھنے شروع ہوتے ہیں یا ان کی پالیسیوں کے نتائج برے نکلنے لگتے ہیں تو حکومتوں پر سخت اعتراضات کیے جاتے ہیں کہ انہوں نے ایسا کرنے سے قبل مناسب ہوم ورک کیوں نہیں کیا اور ماضی کے تجربات سے سیکھنے کی کوشش کیوں نہیں کی۔

مغربی دنیا کی حکومتوں کے کم وبیش سب ہی شعبے اپنی کارکردگی کو بہتر سے بہتر بنانے کے لیے اور خود کو فعال رکھنے کے لیے تحقیق کا سہارا لیتے ہیں۔ان محکموں کے بجٹ کا بڑا حصہ سماجی و تاریخی تحقیق پر صرف ہوتا ہے مثلاً ایک ہی نوع کے حادثات اور تواتر کے ساتھ ایک ہی طرح کے جرائم کے سامنے آنے پر فوراً ہی اس ضرورت کو محسوس کرلیا جاتا ہے کہ ان حادثات اور جرائم کے بارے میں موجود ریکارڈ کو کھنگال کر دیکھا جائے کہ آیا ان کے پیچھے ایک ہی طرح کے عوامل تو کارفرما نہیں ہیں اور اگر ایسا ہے تو پھر ان عوامل کے تدارک کے راستے سوچے جائیں۔

مغربی معاشروں میں وہاں کی جامعات اور اعلیٰ تحقیقی ادارے تاریخ کے مضمون کی غیر معمولی آبیاری اور اس کو وسعت دینے کے لیے کلیدی کردار سرانجام دیتے ہیں۔ مغربی یونیورسٹیوں میں بھی اکثر و بیشتر یہ مباحثہ جاری رہتا ہے کہ کیمسٹری، فزکس، انجینئرنگ،

میڈیسن، بزنس ایڈمنسٹریشن اور ایسے ہی زیادہ منفعت بخش مضامین کو جو اہمیت دی جاتی ہے اور ان مضامین کے لیے جو بجٹ بنائے جاتے ہیں کیا وہی اہمیت اور مالی اعانت تاریخ جیسے مضامین کو بھی دی جانی چاہیے۔ گو مغربی دنیا کے تعلیمی اداروں میں بھی ترازو کا پلڑا سائنسی اور کاروباری علوم ہی کی طرف جھکا ہوا ہے لیکن سماجی علوم سے مکمل طور سے پہلو تہی نہیں کی جاتی بلکہ ان کو خاطر خواہ توجہ دی جاتی ہے۔ جہاں ادارے از خود ان علوم کو اپنی ترجیحات میں کوئی بلند تر مقام دینے سے قاصر پائے جاتے ہیں وہاں حکومتوں کو مائل کیا جاتا ہے کہ وہ ان اداروں کو امداد فراہم کریں تاکہ وہ کاروباری نقطۂ نظر سے زیادہ کارآمد نہ ہونے والے مضامین کی تدریس کا بھی انتظام کرسکیں۔ تاریخ کو اس اعتبار سے بھی اختصاص حاصل ہے کہ اب مغربی یونیورسٹیوں میں محسوس کیا جارہا ہے کہ میڈیسن، انجینئرنگ اور بزنس ایڈمنسٹریشن جیسے تکنیکی شعبوں میں تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کو تاریخ یا کسی اور سماجی علم کا ایک لازمی مضمون کے طور پر انتخاب کرنا چاہیے تاکہ ان کا ذہنی افق زیادہ وسیع ہوسکے۔

ہیروڈوٹس، جس کو تاریخ نویسی کا بانی کہا جاتا ہے، کے زمانے سے آج کے دور تک تاریخ کے مضمون نے غیر معمولی ترقی کی ہے۔ اس کی گہرائی میں اضافہ ہوا ہے۔ اس کے دائرہ کار میں وسعت آئی ہے اور اس کی افادیت روز افزوں ہے۔ کبھی تاریخ کو محض ماضی کے واقعات کا مجموعہ تصور کیا جاتا تھا مگر اب اس کو ایک باقاعدہ سائنس کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے۔ اس میں اب یہ صلاحیت بھی پیدا ہو چکی ہے کہ واقعات کے پیچھے کارفرما اسباب کو ایک ترتیب کے ساتھ بیان کرسکے اور انسانی معاشرے میں روبہ عمل آنے والی تبدیلیوں کے پیچھے کام کرنے والے قوانین کی نشاندہی کرسکے۔

ویسے تو تاریخ نویس اس مضمون کو جلا دینے میں ہر دور میں پیش پیش رہے ہیں لیکن جو عروج اس مضمون کو بیسویں صدی میں حاصل ہوا اس کی نظیر اس سے پہلے کے زمانے میں نہیں ملتی۔ بیسویں صدی میں مؤرخوں نے تاریخ نویسی کے کینوس کو وسعت دیتے ہوئے یہ کوشش کی کہ انسانی تاریخ کا ایک مجموعی جائزہ پیش کریں۔ اس طرح کی تاریخوں میں آغاز آفرینش سے اپنے زمانے تک کے انسانی سفر کو پیش نظر رکھنے کی کوشش کی گئی اور تہذیبوں کے عروج و زوال کے بارے میں فکر انگیز نتائج مرتب کیے گئے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ تہذیبوں

کے مطالعے کا سلسلہ بیسویں صدی کی پیداوار بھی نہیں ہے اور اس کا آغاز کئی صدی قبل ابن خلدون ہی سے ہو گیا تھا مگر تہذیبی مطالعے کے اس فن کو فروغ بیسویں صدی میں حاصل ہوا۔ چنانچہ ابن خلدون کی سات جلدوں پر مشتمل 'کتاب العبر' اور ایڈورڈ گبن کی 'سلطنت روما کا زوال' کے اسلوب پر گذشتہ صدی میں کئی مورخین نے ماضی کی تہذیبوں کے بارے میں ایسے مطالعے پیش کیے جن میں ان تہذیبوں کے مختلف پہلوؤں، ان کی مادّی اساس، ان کے نظام اقدار، ان کی خوبیوں اور خامیوں، ان کے تضادات اور دوسری تہذیبوں کے ساتھ ان کے روابط کا جائزہ لیا گیا تھا۔ ان مطالعوں کا ایک بنیادی مقصد اپنے عہد کے سوچ بچار کرنے والوں کے لیے ایک پیغام مرتب کرنا تھا اور وہ یہ کہ اگر وہ ماضی سے کچھ سیکھنا چاہتے ہیں تو کیا سیکھ سکتے ہیں۔ ماضی ان کے لیے کیا سبق اپنے دامن میں رکھتا ہے۔ اوسوالڈ، اشپینگلر کی 'زوال مغرب'، آرنلڈ۔ جے۔ ٹوائن۔ بی کی 'مطالعۂ تاریخ' اور ول اور ایریل ڈیورانٹ کی 'تہذیب کی کہانی' اسی مقصد سے لکھی گئیں کہ ان اسباب کا تعین کیا جا سکے جو تاریخ کے رخ اور رفتار کو متعین کرتے ہیں اور معاشروں کے عروج و زوال کا فیصلہ کرتے ہیں۔

خود ہمارے زمانے میں پال کینیڈی نے ایک جلد پر مشتمل 'عظیم طاقتوں کا عروج و زوال' تحریر کی ہے۔ یہ کتاب سوویت یونین کے خاتمے سے ذرا پہلے منظر عام پر آئی۔ اس کتاب میں کینیڈی نے ۱۵۰۰ء سے ۲۰۰۰ء کے عرصے میں منظر عام پر آنے والی عظیم طاقتوں کے عروج و زوال سے بحث کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقتصادی ترقی اور فوجی طاقت ہی کے بل بوتے پر یہ طاقتیں عظیم طاقتیں بنی تھیں۔ کینیڈی کا خیال ہے کہ عالمی نظام میں اقتصادی اور فوجی عوامل کلیدی کردار ادا کرتے ہیں۔

اوپر جن کتابوں کا ذکر ہوا ہے یہ محض چند ایک معروف کتابیں ہیں۔ مزید گہرائی میں جا کر دیکھا جائے تو ہمیں گذشتہ سو برسوں میں ہزار ہا تاریخ نویس اپنے اپنے زاویوں سے تاریخیں لکھتے ہوئے نظر آ سکتے ہیں اور یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔ ان میں سکّہ بند ماہرین بھی شامل ہیں اور محض بر بنائے شوق تاریخ لکھنے والے بھی۔ ان میں پیشہ ور مؤرخین بھی ہیں اور نصابی نوعیت کی کتابیں لکھنے والے بھی۔ مؤرخین کی ان صفوں میں ایسے لوگ بھی شامل ہیں جن کے خیال میں تاریخ سے استنباط چند خواص ہی کا حق ہے۔ انہی صفوں میں وہ بھی موجود

ہیں، جو عوام کو تاریخ کا محور اور اس کی اساس سمجھتے ہیں اور وہ لکھتے بھی عوام کے ہی لیے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ یہ سب سرگرمی جو ہمیں اپنے اطراف نظر آتی ہے آخر کس غرض کے لیے ہے۔ اس سوال کا ایک ہی جواب ذہن میں آتا ہے اور وہ یہ کہ تاریخ نہ صرف یہ کہ آج بھی ایک اہم اور مفید مطلب مضمون ہے بلکہ جوں جوں انسانی معاشرے کی پیچیدگیوں میں اضافہ ہو رہا ہے اور ہمارا عالمی سیاسی و اقتصادی نظام جوں جوں نت نئے گورکھ دھندوں کا حامل بن رہا ہے ویسے ویسے تاریخ ہمارے لیے ایک نئی معنویت کی حامل بنتی جا رہی ہے کیونکہ تاریخ اس سمت میں ہماری رہنمائی کر سکتی ہے کہ کن کن مراحل سے گزر کر ہم آج کی صورتحال تک پہنچے ہیں۔

جن معاشروں میں تاریخ کو پذیرائی حاصل ہے، وہ معاشرے اپنے مؤرخین کی باتوں پر دھیان دے کر گویا اس سوچ کا اظہار کر رہے ہوتے ہیں کہ تاریخ بعض اہم مقاصد کی تکمیل کا ذریعہ بن سکتی ہے۔ مثلاً تاریخ ہم کو انسان کی فطرت اور اس کی افتادِ طبع کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ یہ موجود سماجی و اقتصادی دروبست پر روشنی ڈالتی ہے، اسباب اور نتائج اور علت و معلول کے رشتے کو واضح کرتی ہے، اور مختلف معاشروں کے درمیان مکالمے کا وسیلہ بنتی ہے۔ اور بہت زیادہ عملیت پسند ہو کر دیکھا جائے تو تاریخ کے اندر بین الاقوامی تعلقات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی صلاحیت بھی موجود ہے۔ تاریخ ماضی کے تقدس مآب تعصبات کے سحر کو توڑنے میں بھی بڑا اہم کردار ادا کر سکتی ہے۔ تاریخ نویس جمہوری ملکوں میں تھنک ٹینک کا حصہ بن کر اپنی حکومتوں کو ایسے مشورے دیتے ہیں جن کی مدد سے پالیسیوں کو زیادہ وقیع بنایا جا سکتا ہے۔ ان کے مشوروں کو توجہ بھی دی جاتی ہے اور پالیسی ساز اور قانون ساز ادارے ان سے استفادہ بھی کرتے ہیں۔

تاریخ کے عملی اور افادی پہلو اور تاریخ نویسوں کے نتائج فکر سے حکومتوں کے استفادے کی متذکرہ بالا گفتگو سے یہ تاثر نہیں لینا چاہیے کہ جیسے تاریخ نویس مختلف مسائل کے تیر بہ ہدف اور تیار حل پیش کرتے ہیں یا یہ کہ وہ ایسا کرنے کے اہل ہیں۔

ایسا نہیں ہے۔ تاریخ کی کتابیں انجینئرنگ کی درسی کتابوں (manuals) کی طرح نہیں ہوتیں یا جیسا کہ انیسویں صدی کے ایک انگریز مؤرخ ہیرالڈ وہیلر (Herold

(Wheeler نے لکھا تھا کہ تاریخ کی کتاب کوئی طب کی کتاب نہیں ہوتی جس میں سب بیماریوں کا علاج تجویز کر دیا گیا ہو۔ یہی نہیں بلکہ تاریخ نویسوں سے غلطیاں بھی سرزد ہو سکتی ہیں۔ انسان ہونے کے ناتے ان سے بھول چوک بھی ہو سکتی ہے، وہ غلط نتائج بھی اخذ کر سکتے ہیں، ان کی تاریخ نویسی پر موضوعیت کی چھاپ بھی ہو سکتی ہے اور پھر کسی بھی دور کی لکھی ہوئی تاریخ زیادہ سے زیادہ اس دور تک دریافت ہونے والے ماخذ اور ذرائع تحقیق ہی پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ نئے ماخذ کے منظر عام پر آنے اور آلاتِ تحقیق میں ترقی کے ساتھ تاریخ کے مواد میں نوعی تبدیلی کا واقع ہونا ناگزیر ہے۔ اس سب کے باوجود جو چیز تاریخ کو اہم بناتی ہے وہ یہ ہے کہ مختلف مؤرخوں کے ماضی کے تجزیوں کو اگر مربوط کر کے دیکھا جائے اور ان میں موجود مشترک خیالات اور ان کے اختلافات کے زاویوں کا جائزہ لیا جائے تو ماضی کی ایک مجموعی تصویر اپنے روشن خدوخال کے ساتھ ہمارے سامنے آ سکتی ہے۔ اس طرح ماضی کے ایک بہتر فہم کی روشنی میں ہم اپنے دور کے درپیش مسائل کے حل کے راستے تلاش کر سکتے ہیں۔

مغرب نے گذشتہ چند صدیوں میں جو اقتصادی ترقی کی ہے اور جو سیاسی اثر ورسوخ حاصل کیا ہے وہ دیگر اسباب کے علاوہ علم کے میدان میں اس کی ترقی کا مرہونِ منت بھی ہے۔ علم کا یہ میدان صرف جدید علوم تک محدود نہیں ہے بلکہ اس کی وسعت ماضی کے علوم، دنیا کے دوسرے خطوں اور معاشروں کے کوائف اور ان کے نظام اقدار کے مطالعے تک پھیلی ہوئی ہے۔ ماضی میں مغربی استعماریت نے دنیا کو زیرِدام رکھنے میں جو کامیابی حاصل کی اس میں اس کے ذخیرۂ علم کا بھی بڑا عمل دخل تھا۔ اپنی نوآبادیات پر مؤثر تسلط کی خاطر استعماری حکمرانوں نے جہاں اور ذرائع پر انحصار کیا وہیں اس نے سینکڑوں تاریخ نویسوں کی خدمات سے فائدہ اٹھایا اور ان سے اپنی مقبوضات کی چیدہ چیدہ تفصیلات مرتب کروائیں اور یہا ں کے رہنے والوں کی معاشرت، ان کے نسلی پس منظر، ان کے قبائلی نظام اور ان کے عقائد و نظریات کے بارے میں مفصل کتابیں تیار کروائی گئیں۔ ہندوستان میں انگریز کے زمانے میں جو ڈسٹرکٹ گزیٹئر مرتب کیے گئے ان کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے مرتبین نے مقامی حالات و کوائف کی جزئیات کو کس قدر دقتِ نظر اور محنت سے مرتب کیا تھا۔

جس طرح ماضی میں استعمار نے اپنے مقاصد کے لیے تاریخ سے خوب خوب فائدہ

اٹھایا اسی طرح آج گلوبلائزیشن اپنی کامیابیوں کے لیے اس بیش بہا ذخیرۂ علم پر انحصار کر رہا ہے جو اس کے تصرف میں ہے۔

اگر تاریخ نویسوں کے ایک حلقے نے ماضی میں استعماریت اور زمانۂ حال میں گلوبلائزیشن کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے تو تاریخ نویسوں کا ایک دوسرا گروہ خود ان دونوں نظاموں کے استحصالی پہلوؤں کا پردہ چاک کرنے میں مصروف ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے استحصالی کردار پر تاریخ نویسوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ سینکڑوں بلکہ ہزاروں کتابوں پر مشتمل ہے اور اب گلوبلائزیشن کے حوالے سے بھی ایسے مطالعے منظر عام پر آنے شروع ہو گئے ہیں جن میں اس نظام کی استحصالی جہت کو اس کے تاریخی تناظر میں دیکھنے اور دکھانے کی کوشش جاری ہے۔

یہاں اگر ہم یہ دیکھیں تو بے جا نہ ہوگا کہ مسلم معاشروں میں تاریخ کو کیا حیثیت حاصل رہی ہے اور ان معاشروں کا تاریخ کی طرف کیا رویہ رہا ہے۔ یہ بات بجائے خود ایک تاریخی حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے کہ مسلم معاشروں میں تاریخ نویسی کی ایک پختہ روایت کم از کم چودہویں صدی کے آخر تک ایک تسلسل کے ساتھ جاری رہی۔ اس عرصے میں مختلف مؤرخ پیدا ہوئے جنھوں نے سرزمین عرب اور ایران میں تاریخ نویسی کے مختلف تجربات کیے۔ ان میں بہت سی تاریخیں آج بھی مستند تصور کی جاتی ہیں اور ان کا معیار تحقیق آج بھی جبکہ تحقیق کے وسائل اور ذرائع کہیں آگے جا چکے ہیں، لائق تحسین نظر آتا ہے۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مسلم تاریخ کے بیشتر حصے میں معاشرہ آمرانہ سیاسی اقتدار کے شکنجے میں کسا ہوا تھا۔ نیز فیوڈل سماجی رشتے معاشرے کو آگے لے جانے کی راہ میں حائل تھے اور ان دونوں نظاموں کی موجودگی میں علمی اور تخلیقی سرگرمیوں کے لیے حالات سازگار نہیں تھے۔ یہی نہیں بلکہ مسلم معاشرے میں بعض ایسے عقائد بھی لوگوں کی زندگیوں میں شامل ہو چکے تھے جو علم و تحقیق کی راہ میں حائل تھے مثلاً اس پورے دور میں تقدیر کا عقیدہ عام تھا جس کی رو سے یہ سمجھا جاتا تھا کہ انسان کا مستقبل پہلے سے طے شدہ ہوتا ہے یا جو کچھ ہونا ہے وہ ہو کر رہے گا اور یہ کہ انسان اپنے حال اور مستقبل پر قادر نہیں ہے۔ اس عقیدے کا براہِ راست نتیجہ یہ تھا کہ لوگ تدبیر اور جدوجہد کے ذریعے اپنا راستہ نکالنے کے بجائے راضی بہ رضا رہتے

تھے اور ان میں کوئی خُو اپنے حالات کو بدلنے کی پیدا نہیں ہوتی تھی۔

ناحق ہم مجبوروں پر اک تہمت ہے مختاری کی
جو چاہے سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

اس تہمتِ مختاری کے شکوے کے جلو میں لوگ آنکھیں بند کر کے اقتدار و اختیار کے سامنے جبیں سائی پر مجبور رہتے تھے، اور جرأتِ انکار معاشرے سے مفقود ہو چکی تھی۔ مگر یہ بات قابلِ غور ہے کہ باوجود معاشرے کی اس عمومی صورت حال کے، عہدِ وسطیٰ میں مسلمانوں نے بہت سے بلند قامت مؤرخین پیدا کیے۔ یہ بات بھی توجہ طلب ہے کہ ہر چند کہ مسلمان سیاسی مفکرین اور قانون دانوں کی ایک بڑی تعداد نے وقت کے اقتدار کی حمایت کی اور اس کو اپنی تحریروں اور فیصلوں کے ذریعے جواز فراہم کیا، تاریخ نویسوں کی اکثریت نے حالات سے سمجھوتہ کرنے کے بجائے حتی المقدور حقائق کو ان کی صحت کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی اور جہاں کہیں انہیں اس سلسلے میں رکاوٹوں اور موانعات کا سامنا کرنا پڑا وہاں انہوں نے اپنے لیے راستہ بھی خود نکالا۔ الیعقوبی، البلازری، الطبری، المسعودی اور دوسروں نے اسلام کی ابتدائی صدیوں کے واقعات کو وقائع (Annals) اور علم الرّجال کی صورت میں مرتب کیا۔ ویسے تو ان سب ہی تاریخ نویسوں کی خدمات اپنے زمانے کے تناظر میں بہت قابلِ قدر ہیں مگر مسلم تاریخ نویسی میں جو مقام ابن خلدون کو حاصل ہے وہ کسی اور کو حاصل نہیں۔

ابن خلدون ایک وسیع المشرب اور بڑی حد تک ایک سیماب صفت انسان تھا۔ اس کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔ اس مطالعے کو مزید وسعت اس کے مشاہدات سے حاصل ہوئی۔ اس کو جہاں نوردی کا شوق تھا۔ یہی شوق اس کے لیے زمانہ شناسی کا وسیلہ بن گیا۔ چنانچہ اس نے ملکوں ملکوں گھوم کر مختلف معاشروں کے رہن سہن، ان کی طرزِ تعمیر، ان کی شہری اور دیہی زندگی کے فرق، ان کی اقتصادی سرگرمیوں، نیز ان کے اخلاق و اطوار کا جائزہ لیا۔ عمیق کتابی مطالعے اور ایک بھرپور عملی تگ ودو کے نتیجے میں تاریخ اور تہذیب کی بابت جو فکر انگیز نتائج وہ مرتب کر سکا وہ اس لائق تھے کہ دنیا ان پر صدیوں بعد تک توجہ دیتی اور یہی ہوا۔ یہ توجہ ان کو آج بھی حاصل ہے۔

ابنِ خلدون کا ایک بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے تاریخ کے مطالعے کی بنیاد مادی

عوامل اور سماجی حقائق کے اوپر رکھی۔ معاشرے اور اس میں رہنے والے گروہوں کو جو اہمیت
اس نے دی اور جس مربوط انداز میں ان عوامل کو اپنی کتاب میں برتا اس نے اس کو تاریخ
نویس ہی نہیں بلکہ ایک ماہر عمرانیات کے منصب پر بھی لا بٹھایا۔

مسلم تاریخ نویسی کا ایک اور اہم دور استعمار کی بالادستی کا دور ہے جب اپنی شناخت
کی تلاش میں مسلم معاشروں میں قومیتی طرز کی تاریخ نویسی کو فروغ ہوا۔ مثلاً ہندوستان میں
مسلم قومیتی تاریخ نویسی کا ہدف ہندوؤں کے مقابل اپنے لیے ایک علیحدہ تشخص کی تلاش تھا۔
یہ تاریخ نویسی بھی قومیتی تاریخ نویسی کے دوسرے رجحانات کی طرح ایک خاص ماحول اور ایک
مخصوص سیاسی تناظر کی پیداوار تھی۔ پاکستان بننے کے بعد ہم کو یہ موقعہ میسر آیا تھا کہ ہم اپنے
ذہنوں کو نو آبادیاتی دور کے طرز فکر سے آزاد کرواتے اور اپنی ثقافت کو عہد غلامی کی قدروں
سے نجات دلانے کا کام کرتے۔ ایک آزاد فضا میں تاریخ نویسی کا کام زیادہ معروضی انداز میں
کیا جا سکتا تھا۔ مگر بدقسمتی سے آزادی کے بعد ہمارے یہاں وہ آزاد فضا اور تحقیق و جستجو کے
لیے درکار ماحول وجود میں نہیں آسکا۔ ملک میں تسلسل کے ساتھ ایک کے بعد دوسری آمرانہ
حکومت آتی رہی اور یوں تحقیق و تلاش اور تجزیہ و تحریر کی راہیں مسدود ہوتی چلی گئیں۔ یہی نہیں
بلکہ ہمارے یہاں تاریخ کو ریاست کے نظریاتی مقاصد کی تکمیل کے لیے وقف کر دیا گیا۔ اس
کے نتیجے میں تاریخ کے نام پر جو سرکاری بیانیے مرتب ہوئے انہوں نے اس مضمون کے حقیقی
مزاج و تشخص کو مسخ کر کے رکھ دیا۔ یہی نہیں بلکہ سرکاری بیانیوں کی موجودگی میں متبادل تاریخ
نویسی یا متبادل بیانیوں کی حوصلہ شکنی کی گئی اور یہی ہمارے یہاں تاریخ نویسی کے زوال کا سب
سے بڑا سبب ہے۔

پاکستان میں معاشرے کی سطح پر اگر یہ دیکھا جائے کہ لوگوں کے معمولات میں، ان
کے سوچنے اور فکر کے انداز میں تاریخ کو کیا جگہ حاصل ہے تو یہ فیصلہ کرنے میں دشواری نہیں ہوتی
کہ ماضی کی بعض مذہبی اور قومی شخصیات سے منسوب دن منانے اور چند ایک تاریخی واقعات کی
یاد میں کچھ تہوار اور تقریبات منعقد کرنے کے علاوہ بحیثیت مجموعی ہمارے معاشرے کے روّیے
تاریخ شناسی اور تاریخ دوستی کی عکاسی نہیں کرتے۔ ہماری سوچ کا انداز تاریخی نہیں اور نہ ہی ہم
تاریخ کی بابت معروضی زاویۂ نظر رکھتے ہیں۔ ہمارے بیشتر مذہبی اور معاشرتی رویّے تقلید پسندی

کے آئینہ دار ہیں اور مذہبی اور مسلکی روایات ہمیں ذراسی بھی گنجائش نہیں دیتیں کہ ہم اپنے ذہنوں کو استعمال کرتے ہوئے نئے راستے نکال سکیں۔ اور پھر مذہبی اور مسلکی بندھن بھی ہمارے خود اختیار کردہ نہیں ہوتے بلکہ ہم ان کو ورثے میں حاصل کرتے ہیں۔ ایک شخص جس گھرانے میں پیدا ہوتا ہے وہ اس گھرانے کے مسلک اور فقہ سے نکل کر اپنے ہی مذہب کے کسی اور مسلک اور فقہ کو بھی بالعموم اختیار نہیں کرتا، چہ جائیکہ وہ آزادانہ طور پر اپنے مذہب کی تاویل اور تشریح کی جرأت کر سکے۔ ان معنوں میں دیکھا جائے تو ہمارے معاشرے کی اکثریت کی حیثیت ایسے 'اسیرانِ پیدائش' کی ہے جن کی زندگیوں کے اسلوب اور سوچ وفکر کے انداز کا فیصلہ ان کی پیدائش پر ہو جاتا ہے اور وہ اس فیصلے پر بڑے اطمینانِ قلب کے ساتھ زندگی کے ماہ وسال گزار دیتے ہیں۔

ایک تقلید پسند معاشرے میں نہ تو نئے خیالات پیدا ہوتے ہیں اور نہ ہی افکارِ تازہ کی قبولیت کا امکان پایا جاتا ہے۔ ایسے میں اپنے ماضی کو ناقدانہ نظر سے دیکھنا اور اس کے بارے میں غیر جانبدار ہو کر کوئی رائے قائم کرنا بڑا مشکل کام ہے۔ خاص طور سے ایسی صورت میں جبکہ قدامت پسندی اور تقلید کے رویّے معاشرے کے بالادست طبقات اور ریاست کے حکمران گروہوں کے حق میں بھی جاتے ہوں اور ان کے لیے مفیدِ مطلب ہوں۔

ایسا نہیں ہے کہ ہمارے ہاں عقلیت اور روشن خیالی کی کوئی روایت موجود نہیں رہی۔ یہ روایت ہمارے ہاں یقیناً موجود رہی ہے اور اس نے بڑے بڑے اہلِ فکر پیدا کیے ہیں۔ مگر شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اِن سب کی کاوشوں کے زیادہ دوررس اثرات ہمارے معاشرے پر مرتب نہیں ہو سکے یا تو یہ کہ یہ روشن خیال افکار ایک محدود حلقے تک ہی پہنچ پائے یا پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ معاشرے میں رجعت پسندی کی قوتیں خرد افروزی کی قوتوں کے مقابلے میں اتنی مضبوط تھیں کہ انہوں نے بالآخر معاشرے کو زیرِ دام لانے میں کامیابی حاصل کر لی۔ اِس مقام تک معاشرے کو پہنچانے میں اور بھی عوامل کا عمل دخل ہے جن میں گزشتہ بیس پچیس برسوں میں پاکستان میں فروغ پانے والا غیر سیاسی اور غیر جمہوری کلچر، کم وبیش اسی دور میں ملک میں جڑیں پکڑنے والی صارفانہ معیشت اور اقدار سے تہی ہمارا وہ نودولتیہ اور متوسط طبقہ شامل ہیں جو مال ومنال کے سحر میں ایسا مبتلا ہے کہ اُس کو مادّی فوائد کے حصول کے علاوہ اور کوئی چیز قابلِ اعتنا محسوس نہیں ہوتی۔ وہ تہذیبی قدریں جو تاریخ وتحقیق کی حوصلہ افزائی کرتی ہیں اور خود بھی تاریخ وتحقیق سے قوت حاصل کرتی

ہیں، ہمارے معاشرے میں مفقود ہوتی جارہی ہیں۔ چنانچہ ہمارے شہروں میں اب تہذیبی اداروے خال خال ہی نظر آتے تھے۔ تھیٹر کا ادارہ تقریباً قصۂ پارینہ ہو چکا ہے، سینما گھروں کو توڑ توڑ کر شاپنگ پلازہ بنائے جارہے ہیں، عجائب گھر ویران نظر آتے ہیں، آثارِ قدیمہ سے کسی کو سروکار نہیں اور اگر یونیسکو جیسے اداروں کی توجہ اور دلچسپی موجود نہ ہو تو موئن جودڑو اور ہمارے دوسرے قدیم آثار ایک بار پھر خاک کا لبادہ اوڑھ کے ہماری نظروں سے اوجھل ہو جائیں۔

پاکستان کی گزشتہ بیس پچیس برسوں کی سماجی زندگی پر نظر ڈالیں تو صاف نظر آسکتا ہے کہ اِن برسوں میں ہمارے ہاں تہذیبی اداروں اور روشن خیال سماجی سرگرمیوں کے فروغ کے بجائے کورانہ تقلید اور غیر سائنسی اور غیر عقلی سرگرمیوں کو فروغ حاصل ہورہا ہے۔ چنانچہ جگہ جگہ تعویز گنڈوں کا کاروبار ہوتا ہے، سفلی اور کالے علم اور جادوٹونے کے توڑ کی دکانیں کھلی ہیں۔ ملک کے بڑے شہروں میں مراقبہ ہال کھل رہے ہیں جہاں کیا غریب اور کیا امیر سب ہی بڑی تعداد میں جاتے ہیں اور اپنے تئیں روحانی آسودگی حاصل کرتے ہیں۔ ہمارے اخبارات، خاص طور سے اردو صحافت نے لوگوں کی ضعیف الاعتقادی کو بڑھانے میں خوب خوب حصّہ لیا ہے۔ ان اخبارات میں نام نہاد مذہبی کالموں، خوابوں کی تعبیر بتانے والے اور مستقبل کے زائچے بنانے والے کالموں کی بھرمار ہوتی ہے جو کسر اخبارات سے چُھٹ گئی تھی، اس کو اب ٹیلی ویژن کے نت نئے چینل پورا کررہے ہیں۔ لہٰذا مذہب کے مقدس نام پر طرح طرح کی شعبدہ بازیاں جاری ہیں اور سماجی اور نفسیاتی مسائل کے حل کے نام پر ضعیف الاعتقادی کو معاشرے کے ان حلقوں تک پہنچایا جارہا ہے جہاں وہ اب تک نہیں پہنچ سکی تھی۔ سوچا جاسکتا ہے کہ اِس ذہنی اور نفسیاتی فضا میں عقل وخرد اور تحقیق کے لیے کیا گنجائش پائی جاتی ہے۔ تاریخ جیسا مضمون جو اگر معروضی انداز میں برتا جائے تو ذہنوں کو کھولنے کا ذریعہ بن سکتا ہے، اس فضا میں کس طرح پنپ سکتا ہے۔ مگر سچی بات یہ ہے کہ معاشرے کی اس فضا کو ختم کرنے اور اس میں روشن خیالی کا چلن عام کرنے کے لیے تاریخ اور دیگر سماجی علوم پر انحصار کیے بغیر بہتری کی کوئی اُمید بھی نہیں کی جاسکتی۔

معاشرے کی اس صورتِ حال سے ہٹ کر اگر قومی اور حکومتی سطح پر تاریخ کی عملداری کا جائزہ لیا جائے تو یہاں بھی تاریخ سے لاتعلقی کا رجحان پختہ نظر آتا ہے۔ ہماری حکومتوں کی پالیسیاں، شخصی اور گروہی مفادات کے گرد گھومتی ہیں۔ اِن پالیسیوں کو بناتے وقت کیونکہ قوم کے

وسیع تر مفادات کو پیشِ نظر نہیں رکھا جاتا اس لیے ماضی کی طرف پلٹ کر دیکھنے اور اپنی گزشتہ ناکامیوں سے کچھ سیکھنے کی کوشش بھی نہیں کی جاتی۔ چنانچہ بڑے بڑے قومی المیے آنِ واحد میں بھلا دیئے جاتے ہیں اور ماضی کی ناکام پالیسیاں تھوڑی بہت لیپا پوتی کے بعد ازسرِ نو اختیار کر لی جاتی ہیں۔ ہماری افسر شاہی خود کو عقلِ کُل سمجھتی ہے اور وہ اپنے بنائے ہوئے ضابطوں اور پالیسیوں کے بارے میں رائے عامہ کو سننے یا پڑھے لکھے لوگوں سے مشورہ حاصل کرنے کی روادار نہیں ہے۔

جب معاشرے اور حکومت دونوں ہی میں تاریخ کے لیے کوئی خاص جگہ یا گنجائش نہ ہو تو تعلیم و تدریس کے اداروں میں اس کی صورتِ حال کیونکر بہتر ہو سکتی ہے۔ سو ہمارے تعلیمی اداروں میں تاریخ کا مضمون، تعلیم کے مرکزی دھارے سے الگ تھلگ ایک غیر اہم اور غیر دلچسپ مضمون کی حیثیت اختیار کر چکا ہے جس میں نہ تو قابلِ ذکر تحقیق ہوتی ہے اور نہ ہی طالب علم اس کو اپنی پہلی ترجیح کے طور پر اختیار کرتے ہیں۔

تاریخ نویسی اور تحقیق کے لیے مطلوب ماحول کی عدم موجودگی کے علاوہ ہمارے یہاں ماضی میں بعض ایسے اہم اور دوررس نتائج کے حامل فیصلے بھی کیے گئے جنھوں نے مآلِ کار تاریخ کے مضمون کو نقصان پہنچایا۔ ۱۹۶۰ء کے عشرے میں امریکی ایڈوائزری گروپ کے مشورے پر اسکولوں کی سطح پر تاریخ کے مضمون، کو معاشرتی علوم کے نام سے متعارف کیے گئے ایک نئے مضمون میں ضم کر دیا گیا۔ بعد ازاں ۱۹۸۰ء کے عشرے میں ایک اور مضمون مطالعۂ پاکستان کے نام سے متعارف ہوا۔ اس مضمون کو بھی تاریخ کا نعم البدل سمجھا گیا۔ اب معاشرتی علوم ایک طالب علم کو ابتدائی مدارج سے آٹھویں جماعت تک اور مطالعۂ پاکستان نویں جماعت سے گریجویشن کی سطح تک لازمی مضمون کے طور پر پڑھائے جانے لگے۔ معاشرتی علوم کی طرح مطالعۂ پاکستان کا نصاب بھی اس طرح مرتب کیا گیا کہ تاریخ کو اسی مضمون میں سمو دیا گیا۔ ان اقدامات کے نتیجے میں ایک مضمون کی حیثیت سے تاریخ کا اپنا جداگانہ تشخص ختم ہو گیا۔ اب ایک طالب علم تاریخ کو ایک مضمون کی حیثیت سے صرف اسی صورت میں پڑھ سکتا ہے کہ وہ اعلیٰ مدارج میں پہنچ کر اس مضمون کو ایک اختیاری مضمون کے طور پر منتخب کرے۔ اُدھر صورتِ حال یہ ہے کہ اختیاری مضمون کی حیثیت سے تاریخ کا مضمون اب بہت کم طالب علموں کی توجہ حاصل کر پاتا ہے۔ ہمارے

یہاں تعلیم جس تیزی کے ساتھ کاروباری رنگ میں رنگ دی گئی ہے اُس کے نتیجے میں ایک طالب علم ان مضامین کی طرف مائل ہوتا ہے جن کا براہِ راست تعلق نوکریوں اور ملازمت کے ساتھ ہوتا ہے۔ چنانچہ طلبہ کی اکثریت طب، انجینئرنگ، بزنس ایڈمنسٹریشن اور انفارمیشن ٹیکنالوجی کے مضامین کو منتخب کرنے پر مائل نظر آتی ہے۔ سماجی علوم عام طور سے طلبہ کی ترجیحات میں شامل نہیں رہے ہیں اور پھر سماجی علوم کے اندر بھی ایک طرح کا امتیازی رویہ دیکھا جاسکتا ہے۔ یہاں طلبہ کی ترجیح معاشیات، بین الاقوامی تعلقات اور ابلاغِ عامہ جیسے شعبے ہوتے ہیں۔ جامعات میں داخلے کیونکہ میرٹ کی بنیاد پر ہوتے ہیں لہٰذا زیادہ اچھے نمبروں سے پاس ہونے والے طلبہ و طالبات مذکورہ بالا مضامین ہی کا انتخاب کرتے نظر آتے ہیں۔ کم از کم کراچی یونیورسٹی کی حد تک یہ بات یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ گزشتہ چند برسوں سے یونیورسٹی میں داخلہ پانے والے طلبہ و طالبات میں سب سے کم نمبروں کے حامل طلبہ و طالبات جن شعبوں میں جگہ پاسکے وہ تاریخِ عمومی، اسلامی تاریخ، اردو اور مطالعۂ پاکستان کے شعبے ہیں۔ ان شعبوں میں سب سے کم نمبر حاصل کرنے والے طلبا و طالبات کے داخلے کا ایک مثبت پہلو یہ ضرور ہے کہ اس طرح ان طلبا کو بھی مزید تعلیم حاصل کرنے اور اپنی اب تک کی کمزوریوں کی تلافی کا موقع مل جاتا ہے لیکن ایک اور نتیجہ جو اس صورتِ حال سے اخذ کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ خود ان شعبوں کو اچھے محقق اور اچھے تاریخ نویس پیدا کرنے کے لیے جس خام مال پر انحصار کرنا پڑتا ہے وہ بہت حوصلہ افزا نہیں ہوتا اور اس کو کسی لائق بنانا بہت آزمائش اور جدوجہد کا متقاضی ہوتا ہے۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ دنیا میں یونیورسٹی کی سطح کی تعلیم بنیادی طور پر تحقیق کی تربیت کی تعلیم ہوتی ہے لیکن اگر اس تعلیم کے حصول کے لیے آنے والے گزشتہ مدارج میں تعلیمی اعتبار سے کمزور رہے ہوں تو ظاہر ہے کہ اُن کے لیے تحقیق کی طرف مائل تعلیم کے ساتھ انصاف کرنا بھی مشکل ہوگا۔

اس صورتِ حال پر مستزاد ہماری اعلیٰ تعلیمی درس گاہوں میں تحقیق کے کلچر کا فقدان ہے۔ ہماری یونیورسٹیوں میں تحقیق کی صورتِ حال کیا ہے یا ان کا تحقیقی اداروں کی حیثیت سے کیا مقام ہے اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ دنیا کی ایک ہزار بہترین یونیورسٹیوں کی فہرست میں پاکستان کی کوئی بھی یونیورسٹی شامل نہیں ہے۔ یہ وہ بات ہے جس کا انکشاف کسی اور نے نہیں بلکہ خود ڈاکٹر عطا الرحمٰن صاحب نے کیا ہے جو ہائیر ایجوکیشن کمیشن کے چیئرمین ہیں اور

ان کو وفاقی وزیر کا درجہ حاصل رہا ہے۔

اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ ہماری یونیورسٹیوں کے وسائل محدود ہیں، باہر کے تحقیقی اداروں کے ساتھ ان کے روابط نہ ہونے کے برابر ہیں۔ دنیا میں مختلف علوم میں کیا نت نئے اضافے ہو رہے ہیں، ہماری جامعات کے اساتذہ کو بالعموم اس کا علم نہیں۔ اساتذہ کی اکثریت باہر کی دنیا اور خاص طور سے وہاں کی تعلیم و تدریس کی فضا سے واقفیت (euposure) نہیں رکھتی۔

ان سب عوامل کے نتیجے میں مختلف مضامین کے ساتھ جو کچھ ہوا ہے اُس کا احاطہ تو یہاں مشکل ہے البتہ تاریخ کے مضمون پر جو گزری ہے اُس پر کچھ بات کی جاسکتی ہے۔ ہماری جامعات میں تاریخ کے شعبوں کی کیا صورتِ حال ہے اس کا کچھ اندازہ اسلام آباد میں قائم کونسل آف سوشل سائنسز (COSS) کے فراہم کردہ اعداد و شمار سے کیا جاسکتا ہے جن کی رُو سے ۲۰۰۱ء میں ملک میں پبلک سیکٹر میں صرف ۱۲ر ایسی یونیورسٹیاں تھیں جہاں تاریخ کا شعبہ موجود تھا۔ اُن ۱۲ر یونیورسٹیوں میں مجموعی طور پر تاریخ کے صرف ۷۵ر اساتذہ موجود تھے۔ گویا ہر شعبے میں اوسطاً چھ اساتذہ تھے۔ ان ۷۵ر اساتذہ میں صرف ۲۲ پی ایچ ڈی کی ڈگری کے حامل تھے جبکہ نو کے پاس ایم۔فل کی ڈگری اور ۴۴ کے پاس ایم۔اے کی ڈگری تھی۔ ان ۷۵ر اساتذہ میں سے صرف ۱۳ر اساتذہ کی ڈگریاں باہر کی کسی یونیورسٹی سے حاصل کردہ تھیں۔ باہر کی یونیورسٹیوں سے حاصل کردہ پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری رکھنے والے اساتذہ کی تعداد صرف چار تھی۔

جامعات میں تاریخ کے شعبوں سے متعلق اساتذہ کی صورتِ حال سے آگے بڑھ کر اگر ان شعبوں کی کارکردگی کا جائزہ لیا جائے تو اس کو بھی کسی صورت تسلی بخش قرار نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ کونسل آف سوشل سائنسز ہی کے فراہم کردہ اعداد و شمار ہم کو یہ بتاتے ہیں کہ ۱۹۴۷ء سے ۲۰۰۱ء تک ملک کی چھ پبلک سیکٹر یونیورسٹیوں (جامعہ کراچی، جامعہ سندھ، جامعہ پنجاب، جامعہ پشاور، اسلام آباد کی قائداعظم یونیورسٹی اور ملتان میں قائم بہاؤ الدین ذکریا یونیورسٹی نے مجموعی طور پر ۴۳ پی۔ایچ۔ڈی اور ۸۳ر ایم۔فل پیدا کیے۔ ان اعداد و شمار کو ۵۴ برسوں پر پھیلا کر دیکھیں تو یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ہمارے یہاں فی سال ایک سے بھی کم پی۔ایچ۔ڈی اور فی سال دو سے بھی کچھ کم کی شرح سے ایم۔فل نکل سکے۔ یہ اعداد و شمار ہماری جامعات میں تاریخ کی تحقیق کی

پسماندہ صورتِ حال کا بیّن ثبوت ہیں۔

اس صورتِ حال کو یہ حقیقت مزید تاسف انگیز بناتی ہے کہ ملک میں گنتی ہی کے چند ادارے ہیں جو تاریخ پر تحقیق کا کام کر رہے ہیں۔ اسلام آباد میں قائم نیشنل انسٹیٹیوٹ آف ہسٹاریکل اینڈ کلچرل ریسرچ (NIHCR)، ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان (جامعہ پنجاب) اور قائداعظم اکیڈمی (کراچی) پبلک سیکٹر میں قائم چند ایسے ادارے ہیں جنھوں نے ماضی میں تسلسل کے ساتھ نہ سہی مگر قابلِ قدر کام کیا ہے۔

سرکاری تحقیقی اداروں کے ساتھ ایک عمومی مسئلہ یہ ہے کہ یہاں دوسرے سرکاری اداروں کی طرح سرخ فیتے کا عمل دخل ان اداروں کی کارکردگی کو متاثر کرتا ہے۔ پھر براہِ راست طور سے سرکار کی نگرانی میں چلنے کے نتیجے میں ان اداروں میں کام کرنے والوں کو حکومتی پالیسیوں کو پیشِ نظر رکھنا پڑتا ہے اور ان اداروں میں کام کرنے والے محقق آزادی کے ساتھ وہ سب کچھ نہیں لکھ پاتے جو وہ لکھنا چاہتے ہیں یا لکھ سکتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ بالعموم یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ کسی ایک وقت میں اچھے اور تجربہ کار افراد کی موجودگی کے باوجود نیا خون ان اداروں میں باقاعدگی کے ساتھ شامل نہیں ہو سکا اور یوں سینئر افراد کے ریٹائرمنٹ کے بعد ان اداروں میں خلا پیدا ہوتا چلا گیا۔

مزید براں سرکاری شعبے میں چلنے والے تاریخی تحقیق کے ادارے اب تک جو کچھ شائع کر چکے ہیں اس کا ایک اجمالی جائزہ یہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ ان اداروں میں زیادہ تر دستاویزات کو مرتب کرنے اور ان کو ایڈٹ کر کے شائع کرنے کا کام کیا گیا ہے۔ ترتیب و تدوین کا یہ کام اپنی جگہ بہت اہم ہے کیونکہ اس سے منتشر اور نایاب دستاویزات ایک جگہ جمع ہو جاتی ہیں اور بعد میں آنے والے محققین ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ترتیب و تدوین کے کام ہی تک خود کو محدود کر لینے یا اپنی توجہ کا مرکز اسی کام کو بنا لینے کے نتیجے میں یہ ادارے نئی تحقیق (original research) کی طرف خاطر خواہ توجہ نہیں دے سکے۔ پھر ترتیب و تدوین کے کام کو بھی دیکھیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۵۷ برسوں میں ہم زیادہ سے زیادہ صرف قائداعظم اور اِکا دُکا دیگر لیڈروں کے بیانات اور ان کی تقاریر ہی کو مرتب کر سکے ہیں۔ اس کے برعکس ہندوستان میں تحریکِ آزادی سے وابستہ بیسیوں رہنماؤں کے کاغذات و دستاویزات اور ان کی تحریروں اور تقریروں کو کئی کئی

جلدوں میں شائع کیا جا چکا ہے۔

غیر سرکاری اداروں میں بھی ہمارے یہاں دو چار ہی ایسے ادارے ہیں جنہوں نے زیادہ یکسوئی کے ساتھ تاریخ پر تحقیق کا کام کیا ہے۔ ایسے اداروں میں پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی جو ۱۹۵۰ء میں قائم ہوئی اور انسٹیٹیوٹ آف سینٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز (ICWAS) جو ۱۹۶۸ء میں جامعہ کراچی میں قائم ہوا، قابلِ ذکر ہیں۔ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی نے پہلے ڈاکٹر معین الحق کی رہنمائی میں اور ان کے بعد ڈاکٹر انصار زاہد خان کی قیادت میں اہم تاریخی کتابیں شائع کیں۔ خاص طور سے عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان کے موضوع پر اس کی شائع کردہ کتابیں جن میں نئی تحقیقات بھی شامل ہیں اور پرانی دستاویزات کے مدون ایڈیشن بھی، بہت اہمیت کی حامل ہیں۔

انسٹیٹیوٹ آف سینٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز کو ابتدا میں پیر سید حسام الدین راشدی، ڈاکٹر آئی۔ ایچ قریشی اور ڈاکٹر این میری شمل کی رہنمائی حاصل رہی۔ مگر انسٹیٹیوٹ کے روحِ رواں پروفیسر ریاض الاسلام رہے ہیں جو خود بھی ایک اہم مورخ ہیں اور عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ پر ایک سند کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ بات افسوس ناک ہے کہ پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی اور انسٹیٹیوٹ آف سینٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز دونوں ہی طویل عرصے سے مالی بحران کا شکار ہیں اور ایک عرصے سے اپنی بقا کی جنگ لڑ رہے ہیں۔

ملک میں تحقیقی جرائد کی حالت کچھ کم ناگفتہ بہ نہیں ہے۔ تاریخ کے موضوع پر نکلنے والے جرائد نہ ہونے کے برابر ہیں۔ صرف تین ایسے جرائد کا ذکر کیا جا سکتا ہے جو خالص تاریخ کے موضوع پر نکلتے ہیں اور جنہوں نے اپنا کوئی معیار برقرار رکھا ہے۔ ان جرائد میں 'جرنل آف ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان' بیالیس سال سے اور نیشنل انسٹیٹیوٹ آف ہسٹاریکل اینڈ کلچرل ریسرچ کا جریدہ 'پاکستان جرنل آف ہسٹری اینڈ کلچر' چھبیس سال سے شائع ہو رہا ہے۔ تاریخی جرائد میں سب سے پرانا جریدہ 'جرنل آف دی ہسٹاریکل سوسائٹی آف پاکستان' ہے جو ۱۹۵۳ء سے باقاعدگی کے ساتھ شائع ہو رہا ہے۔ ملک میں تاریخ کی تحقیق کی جو عمومی صورتِ حال ہے اُس کا براہِ راست اثر اور عکس ان جرائد پر بھی دیکھا جا سکتا ہے جن کو اکثر معیار کے اوپر سمجھوتہ کرنا پڑتا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات کی روشنی میں یہ گزارش کی جاسکتی ہے کہ یہ ہمارے معاشرے کے مفاد میں ہوگا کہ ہم تاریخ کو اُس کی موجودہ پسماندہ صورتِ حال سے باہر نکالیں۔ بہت ضروری ہے کہ اعلیٰ تعلیم اور تدریس کے اداروں کے اندر زندگی کی روح پھونکی جائے اور ان کو متحرک بنایا جائے۔ لیکن ایسا اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب حکومت اس سلسلے میں اپنے حصے کا کردار ادا کرے۔ تاریخ کے شعبوں کو وسائل فراہم کیے جائیں اور اساتذہ کی ٹریننگ کو خصوصی توجہ دی جائے۔

معاشرے کی سطح پر تاریخ کے مضمون کو مقبول بنانے کے لیے بھی بہت سوچ بچار کی ضرورت ہے۔ اس سلسلے میں سب سے اہم کام یہ کیا جانا چاہیے کہ آسان اور سہل زبان میں تاریخ کے مضمون پر ایسی معروضی کتابیں شائع کی جائیں جو تعصّبات سے پاک ہوں اور جن میں محض حکمرانوں ہی کو نہیں بلکہ بحیثیتِ مجموعی معاشروں کو موضوعِ گفتگو بنایا جائے۔ یہ بات بھی ضروری ہے کہ اس طرح کی تاریخ کی کتابیں اردو اور ملک کی دوسری زبانوں میں شائع کی جائیں تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگوں کی اُن تک پہنچ ہو سکے۔ گزشتہ دو عشروں میں ملک کے معروف مورخ ڈاکٹر مبارک علی نے اس سمت میں جو کام کیا ہے اُس کی قبولیت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس طرح کا کام کتنا اہم ہے اور معاشرے میں اس کے لیے پیاس بھی پائی جاتی ہے۔

پاکستانی معاشرہ اس وقت جن گوناگوں مسائل سے دوچار ہے ان کو مناسب طور پر حل کرنے کی سمت میں تاریخ اور اس کا مطالعہ ایک اہم کردار ادا کرسکتا ہے لیکن ایسا تب ہی ہوسکتا ہے جب تاریخ کو ایک موقع دیا جائے۔ کیا ہم تاریخ کو یہ موقع دیں گے۔

تحقیق کے نئے زاویئے

مذہب اور سیاسی زبان

ڈاکٹر مبارک علی

بادشاہت کا ادارہ اپنے اندر مکمل اختیارات رکھتا تھا۔ اس لئے جو شخص بھی اس عہدے پر فائز ہوتا تھا وہ مطلق العنان حیثیت اختیار کر لیتا تھا۔ لیکن ایک فرد کے لئے ہر معاملہ اور مسئلہ پر فیصلہ لینا مشکل ہوتا ہے، اس لئے حکمراں ہی، مکمل اختیارات اور قانون سے بالاتر ہونے کے باوجود اپنے مصاحبین اور صاحب رائے لوگوں سے مشورہ کرتا تھا، اور اگر ان کی بات اور مشورہ میں وزن ہوتا تھا تو اسے اختیار کرتا تھا۔

جب مسلمانوں میں بادشاہت آئی، تو اس کے ابتدائی دور میں عرب قبائلیت کی روح باقی تھی جس کی وجہ سے امیہ بادشاہوں یا خلفاء پر لوگ تنقید کرتے تھے اور ان کی موجودگی میں ان پر اعتراضات بھی کرتے تھے۔ مگر عباسی خاندان کے آتے آتے، خلیفہ ایرانی بادشاہ بن گیا کہ جس کو پورے اختیارات حاصل تھے اور اس پر تنقید کرنا یا اس کے اقدامات پر اعتراض کرنا بغاوت کے مترادف تھا۔

لیکن ایرانیوں نے بادشاہ کی راہنمائی کے لئے ہدایات اور نصیحت نامے ترتیب دیئے تھے اور ایسا ادب تخلیق کیا تھا کہ جس میں عادل، رعایا پرور، اور نیک بادشاہ کی خدمات کو اجاگر کیا گیا تھا۔

بعد میں مسلمان مفکرین اور دانشوروں نے ادب کی اس صنف کو اختیار کرتے ہوئے بادشاہوں، شہزادوں اور حکمرانوں کے لئے ایسا ادب تخلیق کیا کہ جس میں کوشش کی گئی کہ وہ ایک ایرانی ماڈل کے عادل بادشاہ، اور اسلام کے دائرہ میں دین کے محافظ کے طور پر رہیں۔

اس ادب کی دو اہم خصوصیات ہیں: ایک تو بادشاہ کا سلوک اپنے ہم مذہب رعایا کے ساتھ ہے۔ دوسرے جب دیگر ملک فتح ہوئے اور غیر مسلمان اس کی رعایا بنے تو پھر یہ سوال ہوا کہ ان کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے؟ غیر مسلمانوں کے ساتھ سلوک میں اس ادب کی رائیں بدلتی رہی ہیں۔ اگر مصنف راسخ العقیدہ مسلمان ہے، تو وہ ان پر سختی کا مشورہ دیتا ہے۔ لیکن اگر مصنف روادار اور سیاسی طور پر وسیع تجربہ رکھتا ہے تو وہ یہ مشورہ دیتا ہے کہ ان کے ساتھ بھی عدل و انصاف ہونا چاہئے اور بحیثیت رعایا کے ان کی حفاظت اور حقوق کی پاسبانی کرنی چاہئے۔

ہندوستان میں بھی سلطنت اور مغل دور میں بادشاہوں کی راہنمائی کے لئے یہ ادب تخلیق ہوا۔ اس میں خصوصیت سے جو کتابیں سلطنت کے عہد میں لکھی گئیں ان میں غیر مسلموں کے ساتھ سختی اور تشدد کی بابت کہا گیا ہے۔ مگر جو کتابیں مغل دور میں لکھی گئیں ان میں مذہبی رواداری اور عدل و انصاف کی بات کی گئی ہے۔

اس کی وجوہات سمجھ میں آتی ہیں: سلطنت کے عہد میں کسی حکمراں خاندان کو سیاسی استحکام نہیں تھا۔ غیر مسلم حکمرانوں اور راجاؤں سے مسلسل جنگیں ہو رہی تھیں۔ ان حالات میں غیر مسلموں سے سمجھوتہ کرنے اور ان کے ساتھ مساوی سلوک کرنے میں حکمراں طبقوں کو تامل تھا۔ مگر مغل دور میں حکومت سیاسی طور پر مستحکم ہو چکی تھی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ غیر مسلم اس حکومت کے اہم رکن بن گئے تھے۔ اس ملاپ نے رواداری کو پیدا کیا اور بادشاہ کے نزدیک ہندو و مسلمان دونوں ایک رعایا ہو گئے۔۔۔

اس موضوع پر مظفر عالم کی کتاب

The Languages of Political Islam in India (1200-1800)

جو 2004ء میں دہلی سے شائع ہوئی ہے، ایک اہم کتاب ہے۔ عہد سلطنت کے ایک مصنف فخر مدبر کی کتاب ''آداب الحرب والشجاعت'' میں وہ بادشاہ کو یہ مشورہ دیتا ہے کہ کافروں کے خلاف مسلسل جہاد کرتے رہنا چاہئے۔ یہ مسلمانوں کی باہمی جنگوں کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا ہے۔ غیر مسلموں کو ذمی کا درجہ دیتے ہوئے ان سے جزیہ لینا چاہئے۔ اگر کوئی مرتد ہو جائے تو اس کی سزا موت ہونی چاہئے۔ حکومت کے عہدیداروں کو مذہبی اور پرہیزگار ہونا چاہئے، انہیں مسلمانوں کے حقوق کی پاسداری کرنی چاہئے۔

فخر مدبر کی ان ہدایات سے اندازہ ہوتا ہے کہ سلطنت کے عہد میں مسلمان حکمرانوں اور ہندو راجاؤں کے درمیان سیاسی تسلط کے لئے کش مکش جاری تھی جسے وہ جہاد کا نام دیتا ہے۔ وہ ہندوستانی معاشرہ کو، مذہبی بنیادوں پر تقسیم دیکھنا چاہتا ہے جس میں غیر مسلموں کو ذمی کا درجہ دیا جائے تا کہ وہ مسلمانوں کے برابر ہونے کا دعویٰ نہ کرسکیں۔ مرتد کی سزا کے بارے میں اس لئے کہا گیا ہے کیونکہ اگر مسلمان اپنی جمعیت کو چھوڑ گئے تو، وہ اسے کمزور کر دیں گے۔ لہٰذا ایسے لوگوں کو وہی سزا ملنی چاہئے کہ جو غداروں کو ملتی ہے۔

اس عہد کا ایک دوسرا دانشور ضیاء الدین برنی ہے، جس کی کتاب ''تاریخ فیروز شاہی'' بہت اہم ہے۔ لیکن اس نے بھی حکمرانوں کی ہدایت کے لئے ''فتاویٰ جہانداری'' لکھی۔ اس کتاب کی خاص بات یہ ہے کہ برنی نے اپنے خیالات وفکر کو ثابت کرنے کے لئے تاریخی واقعات کو خوب دل کھول کر مسخ کیا ہے۔ مثلاً اس میں وہ عہد عباسیہ کے حکمران مامون کو سنی عقائد کا محافظ قرار دیتا ہے، اور اسے امام حنبل کا سرپرست بتاتا ہے جو کہ تاریخی طور پر بالکل غلط ہے۔ اس کے برعکس مامون کے زمانے میں امام حنبل پر سختیاں ہوئی تھیں کیونکہ انہوں نے معتزلہ کے عقیدے ''خلق قرآن'' کی مخالفت کی تھی۔

آگے چل کر وہ محمود غزنوی کو بطور ماڈل پیش کرتا ہے کہ جس نے غیر مسلموں کے خلاف جہاد کیا۔ مزید وہ محمود کو راسخ العقیدہ مسلمان خیال کرتے ہوئے، اسے فلسفیوں کا دشمن قرار دیتا ہے۔ یہ برنی کا اپنا ماڈل تھا۔ وہ مسلمان حکمرانوں کو، غیر مسلموں کے خلاف جنگ میں مصروف دیکھنا چاہتا تھا۔ اور مسلمان معاشرے میں کسی عقلی اور فلسفیانہ تحریک کو برداشت کرنے پر تیار نہیں تھا۔ لیکن ساتھ ہی میں برنی یہ بھی کہتا ہے کہ جہاں داری وجہاں بانی اور شریعت یہ دونوں علیحدہ علیحدہ شعبے ہیں۔ یعنی مذہب کو سیاست سے علیحدہ رکھنا چاہئے، کیونکہ سیاست کے تقاضے مذہب سے ٹکراتے ہیں، اس لئے اگر دونوں کو ملایا گیا تو اس سے منفی اثرات ہوں گے۔

سید علی بن شہاب ہمدانی (وفات: 1384) اپنی کتاب ''ذخیرۃ الملوک'' میں اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ مسلمان حکمراں کو شریعت کا نفاذ کرنا چاہئے اور معاشرے میں مسلمانوں اور ذمیوں کے درمیان فرق اور امتیاز کو برقرار رکھنا چاہئے۔ ذمیوں پر جن پابندیوں کی انہوں نے

سفارش کی ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

1- انہیں اپنی عبادت گاہیں تعمیر کرنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے۔

2- نہ ہی انہیں اجازت ہو کہ اپنی پرانی عبادت گاہوں کی مرمت کریں، یا ان کو دوبارہ سے نئی شکل دیں۔

3- مسلمان سیاحوں کو اجازت ہونی چاہئے کہ وہ ان کی عبادت گاہوں میں قیام کر سکیں۔

4- اگر کوئی مسلمان خواہش کرے تو وہ ان کے گھر میں تین یا چار دن ان کا مہمان بن کر رہے۔

5- ذمیوں کو بطور جاسوس مقرر نہیں کرنا چاہئے۔

6- اگر ان میں سے کسی کا کوئی رشتہ دار مسلمان ہونا چاہے تو اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں ہونی چاہئے۔

7- انہیں چاہئے کہ وہ مسلمانوں کا احترام کریں۔

8- اگر مسلمان کسی ایسی محفل میں چلا جائے کہ جہاں غیر مسلمان کسی نشست پر بیٹھا ہوا ہے تو اسے یہ فوراً مسلمان کے لئے خالی کر دینی چاہئے۔

9- انہیں مسلمانوں کی طرح لباس پہننے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے۔

10- انہیں مسلمانوں جیسے نام نہیں اختیار کرنا چاہیں۔

11- انہیں گھوڑوں پر بغیر زین اور باگ کے سوار ہونا چاہئے۔

12- انہیں ہتھیار رکھنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے۔

13- انہیں ''مہر نگیں'' نہیں پہننا چاہئے۔

14- نہ تو انہیں شراب فروخت کرنے کی اجازت ہونی چاہئے اور نہ ہی یہ اجازت کہ وہ پبلک میں شراب نوشی کریں۔

15- مسلمانوں سے مختلف ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے طرز کے لباس کو پہنیں۔

16- مسلمانوں کے سامنے انہیں اپنے مذہب کی کسی رسم یا عقیدہ کا اظہار نہیں کرنا چاہئے۔

17- انہیں مسلمانوں کی ہمسائیگی میں نہیں رہنا چاہئے۔

18- انہیں اجازت نہیں ہونی چاہئے کہ وہ اپنے مردے مسلمانوں کے قبرستان سے ہو کر گزاریں۔

19- اپنے مردوں پر پبلک میں ماتم نہ کریں۔

20- انہیں مسلمان غلام خریدنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے۔

ان ہدایات سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان معاشرے میں حکمراں طبقے اپنے تسلط اور امتیاز کو برقرار رکھنے کے لئے مذہبی بنیادوں پر مسلمان اور ہندو کے اس فرق کے ذریعہ، مذہب کو سیاسی طور پر استعمال کر رہے تھے۔

عہد مغلیہ میں ناصرالدین طوسی (وفات: 1235) کی کتاب ''اخلاق ناصری'' حکمرانوں کے لئے ایک ماڈل بنی۔ یہ کتاب اس وقت لکھی گئی تھی کہ جب اسلامی معاشرے میں اسماعیلیوں کی اہمیت تھی، اور بعد میں منگولوں نے اسلامی ممالک کو فتح کر کے وہاں اپنے سیاسی اقتدار کو قائم کرلیا۔ اس لئے ہر مذہب اور عقیدے کے لوگوں کے حقوق کی پاسداری کے لئے کہا گیا ہے۔ ہندوستان میں اس کی روشنی میں ''اخلاق محسنی'' اور ''اخلاق ہمایونی'' لکھی گئیں ان دونوں میں بادشاہ کے لئے عادل ہونا لازمی قرار دیا ہے۔ ان میں شریعت کے نفاذ کے بارے میں سختی نہیں ہے، بلکہ مسلمان اور کافر دونوں کے حقوق برابر کے ہیں۔ اور ایک عادل بادشاہ کو اپنی رعایا کی حفاظت کرنی چاہئے۔ چاہے ان کا مذہب وعقیدہ کچھ ہی ہو۔

طوسی کی اخلاق ناصری اکبر اور ابوالفضل کی پانچ پسندیدہ کتابوں میں سے تھی۔ اس کی جھلک ہمیں اکبر کے ان احکامات میں ملتی ہے کہ جو اس نے اپنے اعلیٰ عہدیداروں کو دیئے تھے۔ جو ''منشورالادب الٰہی ودستورالعمل آگہی'' کے نام سے ہے۔

1- حکومت کے عہدیداروں کو چاہئے کہ جب وہ دنیاوی معاملات طے کرنے میں مصروف ہوں تو انہیں نہ تو ترک دنیا کرنی چاہئے اور نہ بازاروں میں عام لوگوں میں گھل مل کر رہنا چاہئے، بلکہ درمیانی صورت اختیار کرتے ہوئے معاملات کو سمجھنا چاہئے۔

2- جب وہ اپنے فرائض سے فارغ ہو تو اچھی اچھی کتابیں پڑھنی چاہئے، خاص طور سے ''اخلاق'' پر جن میں انہیں بہتر انسان بننے کی ہدایات کی گئی ہوں۔ انہیں مذہب کی صحیح تعلیمات سے آگہی ہو تا کہ وہ فریبی اور دھوکہ باز لوگوں کے دام میں نہ آئیں۔

3- سب سے اچھی عبادت لوگوں کی خدمت کرنی ہے۔

4- اگر کوئی جرم ہوتا ہے تو اس کی احتیاط سے تفتیش کرنی چاہئے۔ اگر کسی جرم میں قتل کا مقدمہ ہو تو سزا دینے سے پہلے یہ مقدمہ دربار میں بھیجنا چاہئے۔ مجرموں کو اذیت اور تشدد دینے سے گریز کرنا چاہئے۔

5- خوشامدیوں کی ہمت افزائی نہیں کرنی چاہئے۔

6- غصہ کی حالت میں بھی عقل کو ہاتھ سے نہیں چھوڑنا چاہئے۔

7- کسی شخص کے مذہبی معاملات میں دخل نہیں دینا چاہئے۔

8- انہیں کھانا کھاتے وقت اس طرح نہیں کھانا چاہئے کہ جیسے جانور ٹوٹ پڑتے ہیں۔

9- انہیں عیاشی اور سطحی باتوں میں نہیں الجھنا چاہئے۔ اگر معلومات حاصل کرنی ہوں تو معتبر لوگوں سے حاصل کی جائیں۔

10- جاسوس اور مخبروں کی خبروں کی تصدیق کئی دوسرے ذرائع سے کرو۔

11- ایسے لوگوں کو اپنے قریب مت آنے دو جو اخلاقی طور پر کمزور اور خراب ہوں، اسی طرح چرب زبان والوں سے ہوشیار رہو۔

12- اپنے اخراجات آمدنی سے کم رکھو۔

جب اکبر نے ''مہابھارت'' کا فارسی میں ترجمہ کرایا تو اس کا تعارف ابوالفضل نے لکھا۔ اس تعارف میں وہ اس پس منظر پر روشنی ڈالتا ہے کہ جس میں اکبر کی یہ کوشش تھی کہ ہندو اور مسلمان دونوں ایک دوسرے کے ذہن کو سمجھیں، کیونکہ اس کے بعد ہی ان میں رواداری اور وسیع القلبی پیدا ہوسکتی ہے۔

ابوالفضل کے مطابق اکبر کا مقصد یہی تھا کہ دونوں مذاہب کی مقدس کتابوں کے تراجم ایک دوسرے کی زبانوں میں ہوں تاکہ اہل علم کو ان کے حقائق کا پتہ چلے اور دونوں ایک دوسرے سے نفرت اور دشمنی سے باز رہیں، اور مل کر اس سچائی اور حق کی تلاش کریں کہ جو انہیں آپس میں ملائے۔

ابوالفضل کے مطابق اس کی ضرورت اس لئے بھی محسوس ہوئی کیونکہ دونوں مذاہب میں ایسے لوگ موجود ہیں کہ جو ایک دوسرے کے خلاف نفرت وعناد پیدا کرتے ہیں۔ اور فتنہ وفساد کے

ذمہ دار ہوتے ہیں۔ اگر دونوں مذہب کے لوگوں کی کتابیں آسان، سادہ اور دلکش انداز میں ترجمہ ہو جائیں تو لوگوں کو حقیقت کا علم ہو جائے گا اور وہ ان متعصب اور دھوکہ باز لوگوں سے باخبر ہو کر ان سے دور ہو جائیں گے۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان میں سیاسی تبدیلی کے ساتھ ساتھ ''اخلاق'' کا ادب بھی بدلتا رہا، یہاں تک کہ مغلوں کے عہد میں یہ مذہبی رواداری، عدل و انصاف پر زور دیتا ہے اور مسلمان و کافر کے فرق کو کم کرتا چلا جاتا ہے۔

❁❁❁❁❁

محمد قلی قطب شاہ

ڈاکٹر مبارک علی

شمالی ہندوستان میں جب ترکوں نے سلطنت قائم کی، تو ایک عرصہ تک وہ اسی علاقہ میں محدود رہے۔ علاء الدین خلجی پہلا حکمراں تھا کہ جس نے جنوبی ہندوستان میں جا کر فتوحات کیں اور اس طرح شمالی اور جنوبی علاقوں کو ملایا، اس تعلق کو اور زیادہ بڑھانے والا محمد تغلق تھا کہ جس نے دولت آباد کو اپنا دوسرا دارالسلطنت بنایا، اور شہر کی آبادی کے لئے علماء و مشائخ اور امراء کو مجبور کیا کہ وہ وہاں جا کر آباد ہوں۔

جنوبی ہندوستان میں اس سے پہلے مسلمانوں کی آبادیاں عرصہ دراز سے تھیں، مگر سیاسی تسلط کے آنے سے انہیں اہمیت ملی۔ یہ اہمیت اس وقت اور بڑھی کہ جب فیروز شاہ تغلق کے عہد میں سلطان حسن گنگو بہمنی نے جنوبی ہندوستان میں ایک آزاد حکومت قائم کر لی۔ یہ حکومت 1518ء تک قائم رہی، اس کے بعد اس کے پانچ ٹکڑے ہو گئے اور احمد نگر، بیجاپور، برار، بیدر اور گولکنڈہ کی ریاستیں وجود میں آئیں۔

گولکنڈہ کی ریاست کا بانی سلطان قلی نامی ایک شخص تھا، جو ہمدان سے ہجرت کر کے آیا تھا۔ اس نے بہمنی سلطان کی ملازمت اختیار کی، وفاداری اور خدمات کے صلہ میں اسے گولکنڈہ کا قلعہ ملا۔ جب بہمنی سلطنت کمزور ہوئی تو اس نے بھی دوسرے گورنروں کی طرح خودمختاری اختیار کر لی۔ مسلک کے لحاظ سے یہ شیعہ تھا، اس لئے اس نے ایران کے صفوی بادشاہوں کی اطاعت کی اور ان کے نام کا خطبہ پڑھوایا۔

جنوبی ہندوستان میں ان پانچ مسلمان خاندان حکمرانوں کے علاوہ وجیا نگر کی ہندو سلطنت

تھی۔ 1568 میں ان پانچوں حکمرانوں نے مل کر وجیانگر سے جنگ کی اور تلی کوٹہ کے مقام پر اسے شکست دے کر اس کا خاتمہ کر دیا۔

قطب شاہی خاندان کا حکمراں محمد قلی قطب شاہ (1687-1518) اپنے ادبی ذوق شوق کی وجہ سے مشہور ہوا۔ خاص طور سے اس لئے بھی کہ اس نے حیدر آباد شہر کی بنیاد ڈالی۔ اس کی حکومت اور شخصیت پر نریندر لوتھر نے ''محمد قلی قطب شاہ'' کے عنوان سے کتاب لکھی ہے جو 1990 میں شائع ہوئی۔

محمد قلی قطب شاہ نے 31 برس حکومت کی۔ گولکنڈہ کی قطب شاہی حکومت کے تعلقات شیعہ مسلک کی وجہ سے ایران سے بہت قریب تھے۔ یہاں یورپی تاجروں میں پرتگیزی اور ولندیزی آباد تھے۔ ان کی خصوصی دلچسپی ہیروں کی تجارت سے تھی، کیونکہ اس علاقے میں ہیروں کی کانیں تھیں۔ یہاں پر وجہیانگر کی ریاست کا سکہ ہن چلتا تھا، جو تقریباً ساڑھے چار روپیہ کے برابر تھا۔ (اسی مناسبت سے اردو میں، ہن برسنے کا محاورہ ہے)

محمد قلی ذاتی طور پر جنگ کے خلاف تھا، اپنی سرحدوں کے تحفظ اور امن وامان کی خاطر اس نے مغلوں سے بہتر تعلقات رکھنے کی کوشش کی۔ وہ بنیادی طور پر شاعر اور ادیب تھا۔ اس کی شاعری ''دکھنی'' زبان میں ہے، جسے دکھنی اردو کہا جاتا ہے۔ یہ زبان گجرات، بیجاپور، اورنگ آباد، گلبرگہ، بیدر اور گولکنڈہ میں بولی جاتی تھی۔ 1686 میں جب اورنگ زیب نے جنوبی ہند پر حملہ کیا تو شمال اور جنوب کا ملاپ ہوا۔ اس کا اثر زبان پر بھی پڑا۔ دکھنی اردو کی اہم خصوصیت یہ تھی کہ اس میں عربی و فارسی کے الفاظ کم تھے اور مقامی زبانوں کے الفاظ کا استعمال زیادہ تھا اور یہ کہ جیسے الفاظ بولے جاتے تھے ایسے ہی لکھے جاتے تھے۔ جیسے ملمع کو ملما۔

محمد قلی قطب شاہ کی اہم خصوصیات یہ ہیں کہ اول تو اس میں سیکولر خیالات ہیں۔ مذہبی تعصّبات اور انتہا پسندی پر طنز ہے۔ اس کا اندازہ اس کے چند اشعار سے ہوتا ہے۔

مسلمان ریت، کافر ریت، کیا ریت اے نہ جانوں میں
کہ جگ کے لوگ ریتاں چھوڑ پکڑے ریت تجھ جھوا

☆☆☆

کفر ریت کیا ہور اسلام ریت

☆☆☆

ہر ایک ریت میں ہے عشق کا راز

☆☆☆

میں نہ جانوں کعبہ و بت خانہ و مے خانہ کوں
دیکھتا ہوں پر کہاں دستا ہے تجھ مکھ کو صفا
(ہور=اور۔دستا ہے۔دکھتا ہے۔مکھ=چہرہ۔کوصفا=جیسا صاف)
جہاں توں واں ہوں پیارے منجے کیا کام ہے کس سوں
نہ بت خانہ کا منج پروا نہ مسجد کا خبر منج کوں

☆☆☆

اس کی شاعری کی دوسری خصوصیت غزلوں میں عشق ومحبت کے جذبات کا ہونا ہے۔بادشاہ ہونے کی حیثیت سے اس کے حرم میں کئی عورتیں تھیں، وہ ان محبوباؤں کی تعریف میں اشعار کہتا ہے اور اپنی محبت کا اظہار کرتا ہے۔اس کی محبوباؤں کے نام جو اس کی کتابوں میں ملتے ہیں وہ یہ ہیں: سانولی، کنوی، گوری، لالہ، لالن، موہن، مشتری، سندر، بجنی اور پدمنی۔

اس کا بھاگرتی نامی عورت سے عشق بہت مشہور ہوا۔1591 میں اس نے اس سے شادی کی اور اس کے نام پر بھاگ نگر شہر آباد کیا، جو بعد میں حیدر آباد کہلایا۔اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ جب اس نے اسے حیدر محل کا خطاب دیا تو شہر کا نام بھی بدل کر بھاگ نگر سے حیدر آباد کر دیا۔اس نے اس شہر کو ایک خاص منصوبہ بندی کے ساتھ بسایا تھا۔1591 میں اس کی اسکیم تیار کی تھی، اور ترتیب کے ساتھ محلات، باغات، مسجدیں، اور بازار تعمیر کرائے گئے تھے۔

حیدر آباد شہر کی چار مینار خوبصورت عمارت ہے، جو شہر کی ایک علامت بن گئی ہے۔ محلات جو تعمیر کر دیئے گئے تھے ان کے نام تھے لال محل، جناں محل، قطب محل، خداداد محل اور ساجن محل وغیرہ۔

حیدر آباد شہر کی جن سیاحوں نے سیاحت کی، انہوں نے اس کی خوبصورتی اور چہل پہل کے

بارے میں سفرے چھوڑے ہیں، ان سیاحوں میں مغربی اور مشرقی دونوں سیاح شامل ہیں۔ رفیع الدین شیرازی نے اپنی کتاب ''تذکرۃ الملوک'' میں 1608 میں لکھا ہے کہ

شاندار محلات کا ایک شہر بسایا گیا تھا اور ہر حویلی کے ساتھ ایک باغ بھی تھا ان باغوں میں کچھ پیڑ تو آسمان کو چھوتے تھے۔ بازار اور گھر درختوں سے بھرے ہوئے تھے اور ایسا لگتا تھا جیسے سارا شہر ایک ہرا بھرا باغ ہے جس میں طرح طرح کے پھل ہیں جو خراساں اور پرتگال سے لاکر لگائے گئے ہیں۔ ان پھلوں کی ایسی بہتات ہے کہ ان کی قدر جاتی رہی ہے۔

شہر کی دوسری اہم عمارتوں میں بادشاہی عاشور خانہ، جامع مسجد، دارالشفاء اور خود اس کا مقبرہ جو اس نے اپنی زندگی میں تعمیر کرایا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ جب 1596 میں شہر کی تعمیر مکمل ہوئی اور محمد قلی قطب شاہ معہ اپنے درباریوں کے ''بھاگ نگر'' (حیدرآباد) میں داخل ہوا، تو اس نے بطور دعا یہ شعر پڑھا:

میرا شہر لوگاں سوں معمور کر
رکھیا جوں توں دریا میں من یا سمیع
(من۔مچھلیاں)

اس کی شہر کی تعمیر میں جس ماہر تعمیر کا حصہ تھا اس کا نام میر مومن استر آبادی تھا (وفات: 1624) اس نے شہر کے لئے جگہ کا انتخاب کیا اور اپنی نگرانی میں عمارتیں تعمیر کرائیں۔

جن یورپی سیاحوں نے حیدرآباد کے بارے میں تفصیلاً لکھا ہے، ان میں دو فرانسیسی سیاح میں یہ تیورنے (Tavernier) اور تیونو (Thevenuet) ہیں۔ تیورنے دربار آیا تھا 1648 اور 1652، تیونو 1665 میں آیا تھا۔ تیورنے لکھتا ہے کہ

شہر میں نظم وضبط کی برقراری کے سلسلے میں میں نے جو کچھ دیکھا اس کا احوال اس طرح ہے کہ جب کوئی اجنبی شہر کے دروازے پر حاضر ہوتا ہے تو سب سے پہلے اس کی تلاشی لی جاتی ہے۔ یہ دیکھنے کے لئے کہ اس کے پاس نمک یا تمباکو تو نہیں ہے کہ یہ اشیاء ریاست کی محصولی آمدنی کا اصلی ذریعہ ہیں۔۔۔ رعایا کی فریاد سننے کے لئے سلطان جھروکے میں

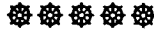
بیٹھتا ہے۔ بادشاہی انصاف کے طلبگار جھروکے کے نیچے آ کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔

تیونیو(66-1665) لکھتا ہے کہ

اس علاقے کے باشندے تجارت پیشہ اور کاشت کار ہیں۔ اس ریاست میں بہت سے غیر ملکی عیسائی بھی ہیں جو زیادہ پرتگیزی ہیں۔ جو اپنی مجرمانہ سرگرمیوں کی وجہ سے فرار ہو کر یہاں آئے ہیں۔ انگریز اور ولندیزی بھی آ کر بس گئے ہیں۔ ولندیزی اچھا خاصہ کما لیتے ہیں۔ انہوں نے ایک کارخانہ بھی لگایا ہے اس میں وہ کپڑا تیار کرتے ہیں۔

قطب شاہی خاندان کا آخری حکمران ابوالحسن تانا شاہ تھا۔ 164 سال حکومت کے بعد اس خاندان کا اس وقت خاتمہ ہوا کہ جب گولکنڈہ اورنگ زیب کے ہاتھوں فتح ہوا(1687)

1724 میں جب نظام الملک نے اپنی خودمختار حکومت قائم کی تو اول اس نے اورنگ آباد کو اپنا دارالسلطنت بنایا، مگر بعد میں 1763 میں حیدرآباد نظام کی حکومت کا دارالسلطنت مقرر رہا، جو اس خاندان کے خاتمہ تک رہا۔

❋❋❋❋❋

نقطہ نظر

'میری اپنی بھی مایوسیاں ہیں'

پروفیسر شریف المجاہد سے ایک گفتگو

گفتگو: حمیر اشتیاق، ترجمہ: خواجہ رضی حیدر

معروف محقق اور مورّخ پروفیسر شریف المجاہد نے روزنامہ 'ڈان' کے میگزین ایڈیٹر سے گفتگو کرتے ہوئے کوشش کی کہ وہ اُن وجوہات کی نشاندہی کریں جو سماجی علوم کی جانب، اسلامی دنیا کی بے اعتنائی کے پسِ پردہ کارفرما ہیں لیکن انہوں نے تسلیم کیا کہ وہ اس سوال کا حتمی جواب دینے کے لیے فی الفور تیار نہیں ہیں۔ بہرحال انہوں نے لاتعداد سوالات کے نہایت مدلّل، مناسب اور واضح جوابات دیئے۔ پروفیسر شریف المجاہد کے انٹرویو کے اقتباسات درجِ ذیل ہیں:

سوال: تاریخ خود کو دُہراتی ہے۔ کیا واقعی ایسا ہے؟

جواب: یہ دراصل سماجی نظریۂ جبریت کا ایک رُخ ہے جسے کارل مارکس نے اُس وقت پیش کیا تھا جب انہوں نے کہا تھا کہ انسان تاریخ بناتا ہے مگر اُس طرح نہیں بناتا جیسا کہ وہ توقع رکھتا ہے۔ ٹوائن بی کے مطابق تاریخ خود کو اپنے عمومی دائرے میں دُہراتی ہے لیکن اپنی استثنائی یا مخصوص صورت حال میں نہیں۔ بہرحال برناڈٹ کروچے Bernadatte Croce نے نشاندہی کی ہے کہ تاریخ نویس دراصل ماضی کی گرانی سے انخلا کا ایک راستہ ہے یا اسے یوں کہہ لیجیے کہ تاریخ نویسی ہم کو تاریخ سے آزاد کر دیتی ہے۔ علاوہ ازیں جارج سنتایانا (George Santayana) کا بھی ایک قول ہے کہ جو لوگ تاریخ سے

کوئی سبق حاصل نہیں کرتے وہ تاریخ کو دُہراتے ہیں۔یعنی وہ ماضی کی اپنی غلطیوں کا اعادہ کرتے ہیں۔

س: لیکن اس سلسلے میں آپ کا اپنا نقطۂ نظر کیا ہے؟

ج: میں برناڈٹ کروچے کے خیال کی تائید کروں گا۔

س: ترقی یافتہ دنیا کے تقابل میں پاکستان جیسے ممالک میں سماجی علوم کا مستقبل کیا ہے؟ آپ کا کیا خیال ہے؟

ج: بظاہر بڑا تاریک اور ویران ہے اور اس کی دو اہم وجوہات ہیں۔اوّل یہ کہ ہمارے یہاں سماجی علوم کی روایت کا اور مستقل بنیادوں پر سماجی علوم کے مستند ماہرین کی برادری کا فقدان ہے۔بس انفرادی طور پر اسکالرز کام کررہے ہیں لیکن ایسے ہم چشم و ہم مرتبہ اسکالرز کی جماعتیں نہیں ہیں جو انفرادی طور پر کام کرنے والوں کے کام کا قواعد وضوابط کے مختلف اصولوں کے تحت تعیّن و تجزیہ کرسکیں۔دوسرے یہ کہ ہمارے یہاں سماجی علوم کے قواعد وضوابط کی تربیت کا بھی فقدان ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ علمی و تحقیقی کاوشوں میں نظری طور پر الحاقی عنصر کی سطح نہ ہونے کے برابر ہے۔حقائق کے مقابلے میں غیر معقول خیالات بہت زیادہ ہیں۔مورخ نہ تو حقائق کا آقا ہوتا ہے اور نہ غلام۔وہ حقائق کا تقابلی تجزیہ کرتا ہے۔دستاویزات کی روشنی میں وہ حقائق کی چھان بیان اس لیے کرتا ہے کہ وہ ان حقائق کو تسلیم کرے یا اُن کو تاریخی دستاویزات کے طور پر مسترد کردے۔

س: گزشتہ پانچ عشروں کے دوران ملک میں جس طرح کی صورتِ حال سامنے آرہی ہے یا انحطاط پذیر ہے ایسی صورت میں کیا آپ یہ سمجھتے ہیں کہ تاریخ درحقیقت کوئی اہمیت رکھتی ہے؟

ج: اگر آپ تاریخ سے کوئی سبق حاصل کرنے پر آمادہ ہیں تو موجودہ انحطاط پذیری کے باوجود تاریخ اپنی ایک افادیت اور اہمیت رکھتی ہے۔سبق حاصل کرنے کی کوشش کے بغیر آپ تاریخ کو دُہرانے کے پابند ہیں۔مثال کے طور پر اگر ہماری نظر میں اُن تمام حالات کی حقیقی تصویر موجود ہے جو سابقہ مشرقی پاکستان میں ساٹھ اور ستّر کے عشروں میں پیش آئے اور جن کے نتیجے میں مشرقی پاکستان علیحدہ ہوا۔اگر اس سانحے کے تاریخی

تناظر سے پوری طرح شناسائی ہوتی تو ہمارے مشہور مبصرین اور سیاستدان گزشتہ چند سالوں میں بار بار یہ دعویٰ نہ کرتے کہ پاکستان کے موجودہ ناگفتہ بہ حالات مشرقی پاکستان کے ۱۹۷۱ء اور ۱۹۷۰ء کی المناک صورتِ حال سے مماثلت رکھتے ہیں۔ ہم کو تاریخ کی ضرورت ہے اور تاریخ کو اس لیے جاننے کی ضرورت ہے کہ ہم معلوم کر سکیں کہ دراصل ماضی میں کیا واقعات پیش آئے تھے اور اس طرح کے غیر مدلّل تقابلی جائزے نہ پیش کریں۔

س: ایک مورخ کی حیثیت سے آپ کے خیال میں کب اور کہاں پاکستان میں غلطیاں سرزد ہوئیں؟

ج: میں مورخ نہیں بلکہ تاریخ کا طالب علم ہوں۔ میں نے صحافت کی تدریس سے زندگی بھر اپنی خانگی اقتصادی ضروریات کو پورا کیا ہے۔ شعبۂ تاریخ سے وابستہ میرے بیشتر ساتھی مجھے صرف صحافی یا زیادہ سے زیادہ صحافت کے مدرّس کی حیثیت سے شناخت کرتے تھے۔ بہرحال پیشہ ورانہ رقابت یا مسابقت صرف مورّخوں تک ہی محدود نہیں ہے اور یہ کہ کہیں پر بھی محنت کے بغیر مقام و مرتبہ نہیں ملتا ہے۔ ہم کو کسی حال میں بھی یہ فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ صحافی اپنے دائرۂ کار میں مورّخین کے پیش رو ہوتے ہیں۔

اب میں سوال کی طرف آتا ہوں۔ دراصل نواب زادہ لیاقت علی خان کے بعد یعنی پچاس کے عشرے کے وسط میں حالات و واقعات غلط سمت میں چلے گئے۔ ہمارے خلاف کام کرنے کی بھارت کو سہولت حاصل تھی۔ جواہر لال نہرو نے بھی غلطیاں کیں مگر وہ بہت ہوشیار شخص تھے۔ وہ اپنی غلطیوں سے سبق حاصل کرنا جانتے تھے لہٰذا وہ کبھی اپنی غلطیوں کو دُہراتے نہیں تھے۔ پاکستان میں نواب زادہ لیاقت علی خان کے بعد جو سب سے زیادہ قابلِ ذکر واقعہ تھا وہ ۱۹۵۴ء میں مسلم لیگ کی بیخ کنی تھی۔ برسرِ اقتدار طبقے کی جانب سے اقتدار کے ڈھانچے میں نو منتخب علاقائی رہنماؤں کو شامل کرنے سے انکار نے سیاسی یکجہتی کے تصور کو شدید نقصان پہنچایا۔ یہ منفی طرزِ عمل مستقل ہماری سوچ سے پیوست رہا اور یہ طرزِ عمل ۱۹۷۱ء کے بحران اور پاکستان کے دو نیم ہونے پر منتج ہوا۔ اس کے باوجود سبق حاصل نہیں کیا گیا۔ ذوالفقار علی بھٹو نے اس طرزِ

عمل کا اعادہ بلوچستان اور صوبہ سرحد میں کیا۔ بے نظیر، نواز شریف اور ہر اُس شخص نے جس کو موقع ملا اسمبلیوں میں موجود اکثریت کے خلاف سازش کی جو یقینی طور پر سیاسی اعتبار کا بدل نہیں تھی اور اس سے علاقائی اہمیت کے حامل افراد کو شدید دھچکا لگا لیکن سازش زدہ اکثریتوں کے تصوّر کی آبیاری بھی پچاس کے عشرے میں ہوئی اور یہی وہ دور ہے جہاں سے مرض کا آغاز ہوا۔

س: آپ کا ایک طویل عرصے تک مختلف النوع وابستگیوں کے حامل سرکاری عمال یا حکومتی ارکان سے ربط وضبط رہا ہے۔ کیا آپ کبھی کسی ایسے ایک فرد سے بھی ملے ہیں جو سنجیدگی کے ساتھ تاریخ سے کوئی سبق حاصل کرنے کا خواہش مند ہو؟

ج: شاید بانیانِ پاکستان میں یہ صفت موجود تھی۔

س: لیکن اُن کے سامنے پاکستانی سیاق وسباق کے حوالے سے کوئی تاریخ موجود نہیں تھی؟

ج: آپ درست کہتے ہیں لیکن اس کے باوجود شاید وہ منفرد تھے اور دیگر سب کے دامن میں سوراخ تھے۔

س: پڑوسی ملک بھارت میں سماجی علوم کے حوالے سے صورتِ حال اتنی خراب نہیں ہے لہٰذا یہ صورتِ حال یقیناً علاقائی رجحان کی مظہر قرار نہیں دی جاسکتی۔ پاکستان میں اور فی الحقیقت بڑی حد تک اسلامی دنیا میں دیگر عوامل کے درمیان تاریخ کے لیے کوئی گنجائش دکھائی نہیں دیتی ہے۔ کیا آپ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صورتِ حال مسلمانوں کے مزاج کا حصہ ہے؟

ج: یقینی طور پر یہ صورتِ حال علاقائی نہیں ہے لیکن اس کا تعلق بہر حال مسلمانوں کے مزاج سے بھی نہیں ہے۔ سماجی علوم کو مسلمانوں کے ابتدائی ادوار میں بے پناہ فروغ حاصل ہوا۔ پھر یہاں عہدِ سلاطین اور مغلوں کے دور میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ حتیٰ کہ شبلی، سرسید اور شرر ہندوستانی مسلمانوں میں موجود تھے۔ پھر یہ انحطاط کیوں ہے؟ آپ نے ایک ایسا سوال کیا ہے جو غور وفکر کا متقاضی ہے۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ میں اس سوال کے جواب کے لیے فوری طور پر خود کو تیار نہیں پاتا ہوں۔

س: تو پھر ایسا عرب دنیا میں اور مثال کے طور پر ملائیشیا میں کیوں ہے جو اسلامی دنیا میں ایک

روشن خیال اور پیش بین ریاست ہے؟

ج: عربوں کے درمیان صرف چند عرب نژاد عیسائی ہیں جنہوں نے انیسویں اور بیسویں صدی کے آغاز پر اس حوالے سے کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں مگر شاید ہی کوئی مسلمان ہو۔ جہاں تک ملائیشیا کا تعلق ہے وہاں سماجی علوم وفنون کی ترقی کے مقابلے میں تکنیکی پیش رفت زیادہ ہوئی ہے۔

س: کیا یہ بد قسمتی نہیں ہے کہ ابنِ خلدون کا نام مغرب نے اُس وقت زندہ رکھا جب بہت سے مسلمان اُس کے بارے میں کچھ بھی نہیں جانتے تھے۔ صرف اُس کے نام سے یہ نتیجہ اخذ کرتے رہے کہ وہ مسلمان تھا۔

ج: یہ بات بالکل درست ہے۔

س: ایسے پاکستانی جنہوں نے بیرونِ ملک رہائش اختیار کرلی ہے عمومی طور پر اُن کی کارگزاری مورّخین اور سماجی علوم کے ماہرین کے طور پر بہتر رہی ہے۔ ایسا کیوں ہوا ہے؟

ج: اس کا جواب بہت آسان ہے۔ جدید دنیا میں مالی معاونت کے بغیر تحقیق کا کوئی تصور نہیں ہے۔ بیرونی ممالک میں تحقیق کے لیے فنڈز بدرجۂ اتم موجود ہیں اور محققین کو مہیا کیے جاتے ہیں جبکہ پاکستان میں اس نوعیت کے فنڈز کا کوئی وجود نہیں ہے۔

س: ہم نصف صدی گزرنے کے باوجود جناح کی کوئی معقول سوانح عمری پیش کرنے کے اہل نہیں ہو سکے۔ ایسا کیوں ہوا؟

ج: دستاویزات کی عدم دستیابی بظاہر اس کا واحد سبب بتایا جاتا ہے۔ میں اس حوالے سے کسی اجتماعی رائے کا اظہار کرنا نہیں چاہتا۔ لیکن مجھے اس ضمن میں اپنی وضاحت کا حق حاصل ہے۔ ماضی قریب میں یعنی ۱۹۸۱ء میں میری کتاب *Jinnah Studies in Interpretation* (جناح اسٹڈیز ان انٹر پریٹیشن) طبع ہوئی جو جناح کے تصورات اور جناح کی زندگی کے اہم واقعات کے ضمن میں اُن کے موقف کے تجزیے کی ایک کوشش تھی لیکن زیڈ اے سلہری نے اس کتاب کے خلاف ایک مذموم تحریک شروع کردی اور اپنے اثر ورسوخ کو استعمال کرتے ہوئے ضیاء الحق کو اس تنازعے میں ملوث

کیا۔ جب یہ تنازعہ بڑھا تو میں نے اپنے دفاع میں اس امر کی نشاندہی کی کہ سید شریف الدین پیرزادہ نے میری کتاب کا پیش لفظ تحریر کیا ہے جو اُس وقت قائداعظم کی سوانح عمری کے حوالے سے قائم 'جناح بایوگرافی کمیٹی' کے سربراہ تھے۔ یہ صورتِ حال میرے لیے ایک شدید انتباہ کا درجہ رکھتی تھی اس لیے میں نے خود کو جناح کی سوانح عمری کے منصوبے سے دُور رکھنے کا فیصلہ کرلیا۔

س: آپ کا سرکاری مورّخین (جیسا کہ عہدِ مغلیہ میں ابوالفضل) کے فرائضِ منصبی کے بارے میں کیا خیال ہے؟

ج: سرکاری مورّخین جدید حالات میں مورّخین کی اُس صف میں شامل نہیں ہیں جن کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ایسے مورّخین کو ہر تعریف کے لحاظ سے حقیقت کا تابع نہیں بلکہ ایک مخصوص منصوبے کا تابع تصوّر کیا جاتا ہے کیونکہ تاریخ نویسی میں بھی وہ سرکاری نقطۂ نظر کا اظہار کرنے کے پابند ہوتے ہیں۔ جہاں تک ابوالفضل کے عہد یعنی پندرھویں صدی کا تعلق ہے تو یہ بات درست ہے کہ سرکاری مورّخین نے بلاشبہ اپنے مشاہدات و تجربات کا ایک بہت بڑا اساسی ذخیرہ نہایت مہارت کے ساتھ منظّم کیا۔ انھوں نے تاریخی حقائق میں موجود منتشر ماخذ کی بھرپور انداز میں قلبِ ماہیت کی ہے۔

س: یہاں ایسے افراد بھی موجود ہیں جو آپ کو ایک ایسا مورّخ تصور کرتے ہیں جس نے ایک مخصوص نقطۂ نظر کو فروغ دیا ہے۔ آپ کا اس ضمن میں کیا خیال ہے؟

ج: معروف ادیب و افسانہ نگار خواجہ احمد عباس ۱۹۴۰ء کے عشرے میں ایک کالم لکھتے تھے جس کا عنوان تھا 'میں جو محسوس کرتا ہوں وہی لکھتا ہوں'۔ اُن کے کالم کا یہی عنوان میرے مطمع نظر کی صورت اختیار کرگیا۔ میں کسی کے لیے نہیں لکھتا ہوں۔ میں اپنے حسبِ دل خواہ کسی بھی زمانے کے حوالے سے حامل دستاویزی شواہد کی بنیاد پر لکھتا ہوں۔ ہر شخص کی طرح مجھے بھی ارتقا کا حق حاصل ہے اور کوئی وسوسہ اور اندیشہ مجھے اس حق کو استعمال کرنے سے روک نہیں سکتا۔ ایک بات جو مجھے شدت سے محسوس ہوتی ہے وہ یہ کہ عام طور پر لوگوں نے میری تحریروں کا مطالعہ نہیں کیا خصوصاً اُن تحریروں کا جن میں جناح اور اقبال کو میں نے دیو مالائی تصورات سے باہر نکالا ہے۔ ان تحریروں کے

نتیجے میں غیر مقلدین نے مجھ پر مقلد ہونے کا الزام عائد کیا اور دوسرے طبقے نے مجھ کو یکسر قبول نہیں کیا۔ جہاں تک میرا تعلق ہے میرے پاس اس کے سوا کوئی اور راستہ نہیں ہے کہ میں دونوں طبقات تک اپنی بات کو پہنچانے کے لیے مستقل لکھتا رہوں۔

س: جس انداز میں طالب علموں کو ہم اسلامی تاریخ اور پاکستانیات پڑھا رہے ہیں وہ انداز متنازعہ یا اختلاف کا باعث ہوسکتا ہے۔ کیا آپ اِسے تلقینِ عقائد کے حوالے سے دیدہ ودانستہ کوشش کہیں گے؟

ج: بے شک۔ لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ اس انداز کو ہم تاریخ نویسی میں برطانوی نوآبادیاتی میراث کی ضمنیات کے طور پر دیکھیں۔ برطانیہ 'عظیم بیانیہ (Grand Narrative) انداز میں مسلسل تاریخ کا دلدادہ رہا ہے۔ Geoffrey Elton کے الفاظ میں اس نوعیت کی کوشش 'ایک مشابہہ موضوع' محتاط وقدامت پسندانہ حکایت، آسان ہدف، علّت واسباب کے تسلسل میں خوش ادوار کی نشاندہی کہلائی جاسکتی ہے۔ برطانیہ اپنی قومی بقا کے حوالے سے خود اس نوعیت کی کوشش سے گزرا ہے۔ برٹش ہسٹاریکل ایسوسی ایشن نے ۱۹۰۹ء میں یہ اصول متعارف کرائے تھے تاکہ تاریخ کے اساتذہ قومی تصورات وکردار کی نہ صرف نشاندہی کرسکیں بلکہ اپنے شاگردوں کی تعلیم و تربیت اُن کے نسلی مزاج کے مطابق کرسکیں۔ برطانوی بالادستی نے ہندوستانی دل و دماغ پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں مگر یہ کیسا عجیب المیہ ہے کہ اب جبکہ برطانیہ اپنے ان اصولوں کو کوڑے کے ڈھیر پر پھینک چکا ہے ہم ابھی تک ان اصولوں سے پیوست ہیں۔

س: کیا آپ اُن تبدیلیوں سے متفق ہیں جو فی زمانہ نصابی کتب میں کی جارہی ہیں۔ عام خیال یہ ہے کہ ان تبدیلیوں کے لیے پاکستان کو مجبور کیا جارہا ہے؟

ج: مجھے ان تبدیلیوں کے بارے میں مطابق الوقت معلومات نہیں ہیں۔ اس لیے میں کسی خیال کے اظہار سے گریز کروں گا۔ بہرحال میں اُمید کرتا ہوں کہ وہ 'قدیم پاکستان' کا خیال ولحاظ رکھیں گے اور ۷۱۱ عیسوی (محمد بن قاسم کی آمد) سے شروع نہیں کریں گے۔

س: اپنے معاصرین کے حوالے سے ایک سرسری تاثر۔ آپ اُن کے مقام ومرتبے کا کس

طرح تعین کرتے ہیں؟

ج: پہلے مرحلے پر آپ کو مورّخین اور تاریخ کے اساتذہ کے درمیان ایک خطِ فاصل کھینچنا پڑے گا۔ یہ دو مختلف طبقات ہیں اور ان کو باہم خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ میں گمان کرتا ہوں کہ آپ کا سوال پہلے طبقے سے متعلق ہے اور میں بلا کسی پس و پیش ان کے نام لے سکتا ہوں۔ مثلاً اشتیاق حسین قریشی، عزیز احمد، ایس ایم اکرام اور سید معین الحق، اس کے بعد کی نسل میں احمد حسن دانی اور عبدالرحمان نے اپنی شناخت کروائی۔ یہ دونوں افراد یونیسکو کی 'ہسٹری آف ہیومینٹی' کے مولّفین میں بھی شامل ہیں۔ ریاض الاسلام بھی ایک مختلف نوعیت کے مورّخ ہیں۔ کے۔ کے عزیز کا نام بھی ذہن میں آتا ہے لیکن میرے خیال میں انہوں نے بھی انیسویں صدی کی روایت کا اتباع کرتے ہوئے بے دلیل حقائق کی یکجائی سے 'عظیم بیانیہ' رجحان پر مشتمل تاریخ مرتّب کی ہے۔ بعد میں عائشہ جلال، حسن عسکری رضوی اور محمد وسیم سماجی علوم کے قابلِ ذکر ماہرین ہیں لیکن ان سب میں نمایاں ترین سکندر حیات ہیں۔ واقعی وہ ذہین ترین ہیں۔ بہر حال اس نوعیت کی کوئی بھی گفتگو مبارک علی کا نام لیے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی جنہوں نے تاریخ کو عام آدمی تک پہنچانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ایرک ہابس بام (Eric Hobsbawm) کے الفاظ میں تاریخ کو مقبول بنائے بغیر کوئی عمل بھی بارآور نہیں ہو سکتا لیکن کوئی بھی مبارک علی سے یہ توقع کر سکتا ہے کہ جب وہ دوسروں پر نظریاتی وابستگی کا الزام عائد کر رہے ہوں تو اُس وقت اپنی تحریروں میں کسی حد تک اس نوعیت کی نظریاتی وابستگی سے اجتناب کیا کریں۔

س: اور آخر میں ایک سوال، اور وہ یہ کہ پاکستان میں بحیثیت مورّخ آپ کی مایوسیاں اور محرومیاں کیا ہیں؟ کیا آپ اسے زندگی بھر کا زیاں تصوّر کرتے ہیں؟

ج: ویسے تو مایوسیاں بہت ہیں لیکن صاف گوئی سے عرض کروں تو دو بہت بنیادی محرومیاں ہیں۔ ایک تو کسی ایسی علمی جماعت یا ہم رتبہ و ہم خیال گروپ کی عدم موجودگی جس سے آپ اپنے خیالات، اپنے علمی منصوبوں، اپنی علمی تشکیلات اور اپنے تجزیوں پر نتیجہ خیز تبادلۂ خیالات کر سکیں۔ دوسرے کسی ایسی جامع لائبریری کی عدم موجودگی جس میں

محققین کو بہ آسانی مطلوبہ مواد میسر آ سکے اور وہ زحمتِ ناتمام سے بچ سکیں۔ میں جب قائداعظم اکادمی کا سربراہ تھا تو میں نے کوشش کی تھی لیکن میرے بعد کسی نے بھی اس منصوبے کو آگے بڑھانے کی کوشش نہیں کی۔

جہاں تک سوال کے دوسرے جُز کا تعلق ہے یقیناً میں اپنی لگن کو عمر بھر کا زیاں تصور نہیں کرتا۔ میں نے جب پہلی مرتبہ ٹوائن بی کی کتاب A Study of History کا ۱۹۵۷ء میں مطالعہ کیا تھا تو یہ حقیقت مجھ پر واضح ہوگئی تھی کہ تاریخ انسان پر خیالات تصورات اور تشکیلات کا ایک وسیع منظر نامہ کھول دیتی ہے۔ اگر آپ مطالعہ اور تفکر کرتے ہیں یا مسائل کا حل تلاش کرتے ہیں تو تاریخ آپ کو زندگی بھر مصروف رکھ سکتی ہے۔ نہ صرف ایک زندگی تک بلکہ کئی زندگیوں تک۔

(بہ شکریہ: روزنامہ 'ڈان'، ۱۰/اپریل ۲۰۰۵ء)

قرآنی تاریخی اور ثقافتی البم

الحمدللہ ہم اپنا شاہکار قرآنی البم "نشانات ارض قرآن" پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں
جسے معروف سیرت نگار علامہ شاہ مصباح الدین شکیل نے ربع صدی کی محنت شاقہ سے ترتیب دیا ہے۔

☆ آرٹ پیپر کے ۲۷۸ صفحات، جاذب نظر ٹائیٹل، چار رنگی خوبصورت طباعت، شاندار گیٹ اپ، مضبوط جلد کے ساتھ یہ ایک نادر اور دیدہ زیب تصویروں کا انمول مخزن اور تاریخی دستاویز کا بہار آفریں تحفہ ہے۔ ☆ موضوع کی تحقیقات اور علمی اندازِ بیان کے ساتھ ساتھ اپنی پیشکش کے اعتبار سے بھی یہ ایک شاہکار کتاب ہے۔ ☆ "نشانات ارض قرآن" میں عہد حاضر کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے، انسانی تاریخ کے بہترین قرن، انبیائے کرام کے نقوش حیات، مقامات سفر اور سیرت طیبہ کو ہر دور کے مزاج، ہر زمانے کے مذاق اور ہر عہد کے محاورے کے مطابق پیش کیا گیا ہے۔ ☆ قرآن مجید میں بیان کردہ 25 جلیل القدر انبیاء و رسل، اقوام و ملل، بلاد و امصار، مقامات و منازل، نشانات و آثار اور حکایات و قصص کی مشاہداتی اور صوری عکاسی نئی نسل کے ایمان کو کتاب اللہ میں راسخ تر کر دیتی ہے۔ آیات الٰہی اور احادیث نبوی ﷺ سے مزین ہونے کے ساتھ ساتھ یہ البم علوم جغرافیہ، تاریخ، سائنس اور ادب کا حسین امتزاج ہے۔ ☆ البم کا حسن ترتیب مثالی اور جدت پسند ہے۔ تحقیقی افادیت کے اعتبار سے منفرد ہونے کے ساتھ ساتھ یہ البم سیرت انبیاء کرام کے بہت سے گوشوں کو "شنیدہ" کے بجائے "دیدہ" بنا دیتا ہے۔ ☆ اس کتاب کے مطالعے سے دل و دماغ کو جلا ملتی ہے۔ اس میں دیے گئے شجروں، خاکوں، نقشوں اور تصویروں کو دیکھ کر آنکھیں انوار قدس سے روشن ہو جاتی ہیں اور قاری تاریخ اور مذاہب کی فکری اور علمی راہوں کا مسافر بن کر قید زمان و مکان سے آزاد راہوں پر سفر کرتا ہے۔ ☆ انبیاء کرام کے کاروان ہدایت کی تمام تر منزلوں کی تحریر و تصاویر کے ذرائع سے نہایت مؤثر اور بصیرت افروز نشان دہی کی گئی ہے۔ ☆ بیشتر تصاویر نادر اور تاریخی لحاظ سے بہت اہم ہیں جنھیں مصنف کے جذبہ صادق، دلکش انداز تحریر اور برمحل انتخاب اشعار نے متحرک کر دیا ہے۔

قیمت: 695/

پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی، سابق وفاقی وزیر امور مذہبی،
موجود چیئرمین بین الاقوامی یونیورسٹی اسلام آباد کی رائے میں
"یہ کتاب مولانا سید سلیمان ندوی کی "ارض قرآن" کی ہمشیر جلد ہے۔
وہ بھی اپنے انداز کی اردو میں پہلی کتاب تھی یہ بھی اپنی نوعیت کی پہلی کاوش ہے۔"

نعیم صدیقی (مرحوم)
یہ سب چیزیں اللہ کے احسان خاص کے تحت جمع ہوئیں اور ایک شاندار کام انجام پایا جو آپ کے لیے اور آپ سے تعاون کرنے والے ہر فرد اور ادارے کے لیے توشہ آخرت بنے گا۔ اس پر مبارک باد، دعائے فلاحِ دارین۔

تقسیم کار

نشر و طباعت
فضلی بک سپر مارکیٹ
میل ایڈریس: نزد ریڈیو پاکستان، اردو بازار، کراچی۔ 74200، پاکستان
فون: 2629724, 2212991 فیکس: 2633887 (92-21)
ای میل fazleebook@hotmail.com

فرسٹ فلور، الحمد مارکیٹ، غزنی سٹریٹ
اردو بازار، لاہور فون: 7320318
ای میل: hikmat100@hotmail.com

25- جون 2005ء کو سہ ماہی ''تاریخ'' کی

''سلور جوبلی''

تقریب منعقد ہوئی،

اس موقع میں جن مقررین نے خطاب کیا ان میں

ڈاکٹر مبارک علی، ثروت علی، اسلم گورداسپوری،

اشفاق سلیم مرزا، غافر شہزاد،

اور ندیم عمر شامل تھے!

سہ ماہی تاریخ

جنوری 1999ء کی بات ہے کہ چند دوستوں کو یہ خیال آیا کہ پاکستان میں سماجی علوم اور خاص طور سے تاریخ کے مضمون کو نظر انداز کیا گیا ہے جس کی وجہ سے ان علوم میں جو تحقیق ہو رہی ہے، جو نئے افکار و نظریات سامنے آرہے ہیں، اور علمی دنیا میں جو بحث و مباحثے ہو رہے ہیں، اس سے ہم ناواقف ہیں۔ اس لئے سوچا گیا کہ ایک ایسا تحقیقی جرنل شائع کیا جائے کہ جو اس کمی کو دور کر سکے۔ اور شاید وہ ہماری علمی اور تعلیمی صلاحیت کو بڑھا سکے، ہماری ذہنی ناپختگی کو پختگی میں بدل سکے۔ تاریخ کے پہلے شمارے کے تعارف میں ہم نے اپنے منصوبوں کے بارے میں لکھا تھا کہ ہمارے ہاں آزادی کے بعد بھی تاریخ کا محدود نقطہء نظر ذہنوں پر مسلط ہے۔ نصاب کی کتابوں میں حکمرانوں کی جنگوں اور ان کے کارناموں سے آگے بات نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی تاریخ کو جدید سیاسی راہنماؤں کے چنگل سے آزاد کرایا گیا ہے۔ تاریخ کے اس محدود اور تنگ نقطہء نظر کی وجہ سے ہمارا معاشرہ تاریخی شعور سے محروم ہے۔ جب ہم خود اپنی تاریخ پر تحقیق نہیں کریں گے تو دوسروں کی لکھی ہوئی تاریخ ہمارے ذہنوں کو متاثر کرے گی۔ اپنی نظروں کے بجائے ہم خود کو دوسروں کی نظروں سے دیکھیں گے۔ اگر صورت حال یہ ہو جائے کہ صرف دوسروں کی نظروں سے ہی دیکھا جائے تو پھر خود آگہی کے راستے بند ہو جائیں گے۔

سہ ماہی تاریخ کا پہلا شمارہ مارچ 1999ء میں شائع ہوا، اس کے بعد سے پابندی سے اس کی اشاعت جاری ہے اور اپریل 2005ء میں ہم نے اس کے 25 شمارے پورے کر لئے ہیں۔

اس عرصہ میں ہم کہاں تک اپنے مقاصد میں کامیاب ہوئے؟ ہمارے لئے یہ کہنا مشکل ہے۔ خیالات وافکار کے اثرات ہمیشہ خاموشی سے ہوتے ہیں اور یہ آہستگی سے ذہنی تبدیلی لاتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ معاشرہ نئے خیالات کو نظر انداز کر کے پرانی قدروں سے چمٹا رہتا ہے۔

''سہ ماہی تاریخ'' کی اشاعت کے ساتھ ساتھ ہم نے اب تک سات تاریخ کانفرنسیں بھی کرائی ہیں۔ ان میں سے ایک حیدر آباد سندھ میں سندھ کی تاریخ پر اور ایک کراچی کولونیل ازم اور جنوب ایشیا پر۔ بقیہ پانچ کانفرنسوں کا انعقاد لاہور میں کیا۔ ان کانفرنسوں میں جو مقالات پڑھے گئے وہ ہم نے تاریخ میں شائع کئے ہیں۔

سہ ماہی تاریخ کی اشاعت اور کانفرنسوں کے انعقاد میں دوستوں نے پورا پورا تعاون کیا۔ پروفیسر حمزہ علوی نے اپنی زندگی میں ہمیشہ ہماری ہمت افزائی کی۔ جن دوستوں کا تعاون رہا ان میں ڈاکٹر طاہر کامران، ندیم عمر، بلال احمد، اشفاق سلیم مرزا، پرویز وندل، قاضی جاوید، روبینہ سہگل، ڈاکٹر جعفر احمد، غافر شہزاد، چوہدری ظہور، نصیر الدین بٹ، طارق عزیز سندھو، امجد محمود، اسلم گورداسپوری اور زمان خان شامل ہیں۔ کراچی کی کانفرنس میں ''بدلتی دنیا'' کے کارکنوں نے ہمارے ساتھ تعاون کیا، جب کہ حیدر آباد سندھ میں اعجاز قریشی نے ہمارا ساتھ دیا۔

فکشن ہاؤس کے ظہور احمد خان جرنل کی اشاعت اور اس کو مقبول بنانے میں ہمارے ساتھ ہیں۔ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ فکشن ہاؤس کے تعاون کے بغیر اس کی اشاعت ممکن نہیں تھی۔ ساتھ ہی فکشن ہاؤس کے کارکن جن میں شفیق تبسم شامل ہیں۔ وہ شکریہ کے مستحق ہیں، کیونکہ

وہی اس کو کمپوز کرتے ہیں۔ عباس نے جب سے ٹائٹل بنانے کا ذمہ لیا ہے، سہ ماہی تاریخ کی خوبصورتی بڑھ گئی ہے۔

سلور جوبلی کے اس موقع پر میں آپ سب کو خوش آمدید کہتا ہوں۔

ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی
سہ ماہی ''تاریخ'' لاہور

سہ ماہی تاریخ کی سلور جوبلی پر جو مضامین پڑھے گئے وہ درج ذیل ہیں!

ہم کیسی تاریخ لکھنا چاہتے ہیں؟

ڈاکٹر مبارک علی

خواتین وحضرات!

آج جب ہم اپنے اردگرد کے ماحول کو دیکھتے ہیں، اور ہونے والے واقعات کے بارے میں اخبارات، ریڈیو اور ٹی وی میں پڑھتے اور سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں بہت سے سوالات اُبھرتے ہیں، ایسے سوالات کہ جن کے جوابات ڈھونڈنا مشکل ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے سامنے جھوٹ، فریب، سازش اور دھوکہ دہی کے ساتھ تاریخ کو بنتا ہوا دیکھتے ہیں، اور یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اس تاریخ کو کس طرح ذرائع ابلاغ صحیح اور سچا ثابت کر رہے ہیں، تو ہم یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ کیا پوری تاریخ اسی طرح جھوٹ اور فریب پر تشکیل ہوئی ہے؟ کیا اسی طرح واقعات کو توڑ مروڑ کر اور مسخ کر کے پیش کیا گیا ہے؟ اور اگر ایسا ہے تو کیا ہم تاریخ پر اعتبار کریں؟ اور یہ تاریخ جو مسخ شدہ تاریخ ہے، کیا ہمیں کچھ سکھا سکتی ہے؟ ہماری راہنمائی کر سکتی ہے؟ ہمارے شعور میں اضافہ کر سکتی ہے؟

تاریخ کے اس کردار اور رول کو ہم اس وقت بہتر طریقہ سے سمجھ سکتے ہیں کہ جب اس کو طاقت واقتدار کے رشتہ سے دیکھیں تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ تاریخ صاحب اقتدار اور طاقت ور لوگوں کے مفادات کا تحفظ کرتی ہے۔ اس کی نظروں میں یہی لوگ عظیم اور ہیروز ہوتے ہیں۔ تاریخ ان کے مظالم، ان کے جبر وتشدد، اور جرائم کو وقت کی ضرورت قرار دے کر، انہیں کارنامے

بنا دیتی ہے۔ تاریخ کے یہ عظیم افراد لوگوں کی لاشوں کو کچلتے، شہروں کو تباہ و برباد کرتے، اور تہذیب و تمدنوں کے آثاروں کو مٹاتے ہوئے اپنی عظمت کو قائم کرتے ہیں۔

فرانس کے فلسفی فوکو نے کہا کہ دنیا میں حق و باطل، یا سچ اور جھوٹ کی جنگ یا تصادم و کش مکش نہیں ہوتی ہے، بلکہ یہ سچائیوں کے درمیان معرکہ آرائی ہوتی ہے۔ جو طاقت کے زور پر جیت جاتا ہے اس کا سچ غلبہ حاصل کر لیتا ہے، جو شکست کھا جاتا ہے وہ سچ پس منظر میں چلا جاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ شکست خوردہ سچ طاقت کے زور پر ابھرتا ہے اور اپنے آپ کو منوا لیتا ہے۔ جیسے جنوبی افریقہ میں نیلسن منڈیلا اور اس کے ساتھی دہشت گرد تھے، مگر جب یہ فتح مند ہوتے تھے تو آزادی کے ہیروز بن جاتے ہیں۔ یہی صورت کولونیل ملکوں میں تھی کہ جہاں تحریک آزادی کے کارکن، کولونیل حکومتوں کی نظروں میں غدار تھے، مگر آزادی کے بعد یہ لوگ ہیروز بن گئے۔ شاید آگے چل کر فلسطین کے دہشت گرد بھی آزادی کے ہیروز کی شکل اختیار کر لیں۔

لیکن اگر شکست پوری طرح سے ہو، تو پھر یہ شکست خوردہ سچائی ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ امریکہ کے مقامی باشندوں کی سچائی ان کی شکست کے ساتھ ہی دم توڑ گئی۔ افریقہ کے غلام جنہیں امریکہ اور جزائر غرب الہند لایا گیا، وہ اپنی سچائی کی تلاش میں ناکام جدوجہد کر رہے ہیں۔ یورپ کے جپسی، یا خانہ بدوش جنہیں نازیوں نے گیس چیمبرز میں قتل کیا، ان کی سچائی کو کوئی ماننے کے لئے تیار نہیں۔ مگر اسرائیل کے قیام اور صیہونی طاقت نے اپنی سچائی کو تسلیم کرا لیا ہے۔

جب تاریخ اور طاقت کے رشتہ کو پوری طرح سے نہیں سمجھا جائے گا، اس وقت تک ہم اس سے غلط نتائج نکالیں گے۔ مثلاً ہم امریکہ پر تنقید کرتے ہوئے ہمیشہ "دہرے معیار" کی بات کرتے ہیں کہ اس نے ایک وقت میں افغانستان میں جہاد کی حمایت کی، اور اب انہی جہادیوں کو دہشت گرد قرار دے کر تہس نہس کر رہا ہے۔ ایک جانب وہ اسرائیل کی حمایت کرتا ہے اور اس نے فلسطین کی سرزمین پر جو قبضہ کیا ہے اس پر اعتراض نہیں کرتا، دوسری جانب عراق کی پہلی جنگ اس لئے لڑی گئی تھی کہ اس نے کویت پر قبضہ کیا تھا۔ یا شام پر دباؤ ڈالا گیا کہ وہ لبنان سے فوجیں واپس

بلا لے، مگر خود عراق پر قبضہ کئے ہوئے ہے، افغانستان میں بطور قابض موجود ہے۔ یہ "دہرے معیار" کا مسئلہ نہیں ہے۔ یہ تاریخ کے بارے میں ہماری غلط سوچ ہے کہ ہم اسے "اخلاقیات" سے جوڑ کر دیکھتے ہیں جب کہ تاریخ میں خیر و شر، نیکی و بدی، اور اچھائی و برائی نہیں ہوتی ہے۔ یہ حکمرانوں اور قوموں کے مفادات ہوتے ہیں، جو اپنی اخلاقیات اور اس کی قدریں بناتے ہیں۔

امپیریل طاقتوں کے نزدیک ان کے اپنے معیار ہوتے ہیں۔ ہم حقوق انسانی کی بات کرتے ہیں تو اسے عام اخلاقی معیار سے دیکھتے ہیں۔ مگر اسرائیل فلسطینیوں کے قتل عام، ان کے گھروں کو مسمار کرنا، اور ان کے کھیت و باغات کو اجاڑنا اپنے تحفظ اور اخلاقی معیار سے جائز سمجھتا ہے۔ امریکہ دوسرے ملکوں میں حقوق انسانی کی بات کرتا ہے مگر عراق، افغانستان اور کیوبا کے گونتانا مابے میں اس کی حقوق انسانی خلاف ورزیاں، اس کے اخلاقی معیار سے درست اور صحیح ہیں۔

اگر ہٹلر جنگ میں شکست نہ کھاتا تو آج وہ بھی یورپ کا عظیم انسان ہوتا۔ نازی مظالم اور صیہونی کمیونسٹوں، اور یہودیوں کا قتل اس کی اخلاقی ضرورت بن جاتا۔

کچھ مورخوں نے طاقت و اقتدار سے جڑی اس تاریخ کو چیلنج کیا ہے، مگر ان کی تنقید اور ان کی دلیل ابھرنے نہیں پائی۔ ان مورخوں نے چرچل، ٹرومن، نکسن اور ریگن کے چہروں سے نقاب الٹنے کی کوششیں کیں، مگر سرکاری اور طاقت کی تاریخ میں آج بھی یہ عظیم ہیں۔ وہ تمام حملہ آور جنہوں نے دنیا کی تباہی و بربادی میں حصہ لیا، چاہے وہ سکندر ہو، یا محمود غزنوی، یا نپولین، یہ سب آج عظیم ہیں۔ بش اور ٹونی بلیئر جن کے چہرے جھوٹ بول بول کر مسخ ہوگئے ہیں اور جو لاکھوں انسانوں کے قاتل ہیں، وہ عزت و احترام کے قابل سمجھے جاتے ہیں۔

تاریخ میں وہ تمام شخصیتیں کہ جن کے ہاتھ لوگوں کے خون سے رنگے ہوئے ہیں، وہ تاریخ میں اپنی طاقت، اقتدار، اور اثر و رسوخ سے، اپنی سچائی کو ثابت کئے ہوئے ہیں۔ اس لئے ہمارے

ذہن میں یہ سوالات آتے ہیں کہ کیا تاریخ کے یہ ہیروز کبھی مجرموں کے کٹہرے میں کھڑے ہوں گے؟ کیا ان کے بلند و بالا مجسمے گرائے جائیں گے؟ کیا تاریخ ان کے جرائم کی سزا دے گی؟ ایسا ہوتا ممکن نظر نہیں آتا ہے، کیونکہ مذہب اور نیشنل ازم ان کو عظیم بنانے میں مدد دیتا ہے۔ ایک قوم کے ہیرو دوسری قوم کے مجرم ضرور بن جاتے ہیں، مگر اب تک تاریخ کا وہ معیار نہیں تشکیل ہوا کہ جو طاقت و اقتدار، مفادات، اور مذہب و نیشنل ازم سے بالاتر ہو کر شخصیتوں اور واقعات کو جانچے اور پرکھے۔

مگر اس سے علیحدہ ایک اور تاریخ ہے جو طاقت سے جڑی ہوئی نہیں ہے۔ نہ یہاں مفادات ہیں، اور نہ ہی عظیم بننے کا شوق۔ یہ نچلی سطح سے ابھرنے والی عام لوگوں کی تاریخ ہے۔ یہ لوگوں کی روزمرہ کی زندگی کی تاریخ ہے، ان کے تہواروں، جلسے وجلوسوں کی تاریخ ہے۔ یہ ان کی خوشیوں اور غموں کی تاریخ ہے۔ یہ خانہ بدوشوں کی تاریخ ہے جو دربدر پھرتے ہیں اور جاتے وقت اپنے وہ نشانات چھوڑ جاتے ہیں جو وقت کے ساتھ مٹ جاتے ہیں۔ یہ گاؤں اور دیہات کے لوگوں کی تاریخ ہے جو کھیتی باڑی کرتے ہیں، مویشی پالتے ہیں، یہ مزدوروں کی تاریخ ہے جو فیکٹریوں میں محنت و مشقت کے ساتھ پیداوار میں حصہ لیتے ہیں۔ یہ عورتوں کی تاریخ ہے، جو گھروں میں بند، گھٹے ماحول میں رہتی ہیں۔ یہ ان بچوں کی تاریخ ہے کہ جن سے ان کا بچپن چھین لیا گیا ہے، یہ ان نوجوانوں کی تاریخ ہے کہ جو بے مقصد زندگی گزارنے پر مجبور ہیں۔ یہ ان کو اداس کرنے والی تاریخ ہے۔ اس میں لوگوں کی آہیں، مجبوریاں، محرومیاں اور ناکام خواہشات ہیں۔

اس تاریخ کو لکھنے کا نہ صلہ ہے نہ ستائش، نہ انعام واکرام، نہ تمغے وخطابات، ہم ایسی ہی تاریخ لکھنا چاہتے ہیں۔

❁❁❁❁❁

تاریخ، تاریخی اثاثے اور ہمارے رویئے

غافر شہزاد

ہمارے ہاں تاریخ کی جب بات کریں تو لوگ گھڑی کی جانب یا دیوار پہ لگے کیلنڈر کی جانب دیکھنے لگتے ہیں، دفتری بابو کی نگاہ میز پر رکھے ہوئے کیلنڈر کی جانب اُٹھ جاتی ہے، معلوم نہیں یہ بات زمان و مکان کی حدود سے آگے نکل جانے کی ہے یا پھر یادداشت کی کمزوری کا معاملہ ہے کہ ہم میں سے اکثر لوگ تاریخ بھول جاتے ہیں حالانکہ ہم عہد ماضی میں گم افراد کو عملی زندگی میں تحقیر آمیز نگاہ سے دیکھتے ہیں اور جو وقت سے آگے نکل جانے کے لئے تیز رفتاری کا مظاہرہ کرتا ہے اسے بھی ناپسندیدہ اور جلد باز کہہ کر جھٹک دیتے ہیں، ہم اپنے آج میں زندہ رہنا چاہتے ہیں مگر یہ کیا کہ آج میں زندہ رہنے کے متمنی افراد تاریخ بھول جاتے ہیں۔

مگر آج ہم جس ''تاریخ'' کی سلور جوبلی کی تقریب منانے کے لئے اکٹھے ہوئے ہیں وہ ڈاکٹر مبارک علی کا سہ ماہی مجلہ ''تاریخ'' ہے جس کی اشاعت فکشن ہاؤس کے ذمہ ہے۔

ہم بچپن میں معاشرتی علوم پڑھتے تھے جو بڑی کلاسوں میں آ کر تاریخ و جغرافیہ کا مضمون بن جاتا تھا ہمیں تاریخ پڑھائی جاتی رہی اور ہم مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے اسباب پر بھی غور کرتے رہے مگر بات سمجھ میں نہیں آتی تھی، ایک دن پاکستان کا نقشہ کھول کر بیٹھے اور مشرقی پاکستان تلاش کرتے رہے مگر کہیں نظر نہیں آتا تھا، بہت پریشانی و حیرت میں مبتلا ہوئے اچانک دائیں جانب دیکھا۔ تو زمین کا ایک ٹکڑا نظر آیا ایک لمحے میں علیحدگی کے تمام اسباب کھل کر سامنے آ گئے، مگر اس

میں تاریخ نے ہماری کوئی مدد نہیں کی بلکہ جغرافیہ کی معاونت سے یہ گتھی سلجھی، گویا ہماری نظر میں جغرافیہ کی اہمیت تاریخ سے کہیں بڑھ گئی، اور جب سے امریکہ نے افغانستان اور عراق میں ڈیرے جمائے ہیں، جغرافیائی محلِ وقوع اور اس کی اہمیت کے سامنے تاریخ نے اپنے گھٹنے ٹیک دیئے ہیں وہ تاثر جسے پیدا کرنے کے لئے برتر قوتوں نے تاریخ کے لاکھوں کروڑوں صفحات بھر دیئے ان کی جلد بندی کے لئے جغرافیہ کو ہی استعمال میں لایا گیا۔

تاریخ ہمارے لئے بچپن سے ہی پریشانی کا سبب بنتی رہی ہے۔ مغلوں کے عہد میں یہ بھول جاتے تھے کہ عالمگیر پہلے آیا یا جہانگیر، اسی طرح خلفائے راشدین کے بعد اسلامی تاریخ کا کینوس اتنا بڑا، وسیع اور متنازعہ ہو گیا کہ ہمیں سوائے کنفیوژن کے اور کچھ ہاتھ نہیں آیا۔ کہتے ہیں کہ تاریخ تضادات سے بھری ہوئی ہے مگر اس کے آگے جغرافیہ کے معاملات ایسے گنجلک نہیں ہیں اگر جغرافیہ کا تعلق طبیعاتی دنیا سے ہے تو تاریخ کو مابعدالطبیعاتی (میٹافزیکل) دنیا کہا جا سکتا ہے اور مابعدالطبیعاتی دنیا تو ہمیشہ سے ہی پراسرار اور طلسماتی رہی ہے۔

کالج کے بعد یونیورسٹی پہنچے تو پروفیسر نے بتایا کہ عمارات اپنے عہد کی فروزن (Frozen) تاریخ کہلاتی ہیں۔ مسجد وزیر خان 1634ء میں جبکہ بادشاہی مسجد 1674ء میں تعمیر ہوئی درمیان میں چالیس سال کا وقفہ ہے مگر ہمیں تاریخ میں صرف یہ پڑھایا گیا کہ بادشاہی مسجد کی سیڑھیوں کی تعداد بائیس ہے جبکہ مسجد وزیر خان کے صحن کی پیمائش 280x160 ہے ہمیں نہیں معلوم بادشاہی مسجد کا مہندس کون تھا، کتنے اور کن لوگوں کی شبانہ روز محنت، مہارت اور لگن کے بعد تعمیرات کے یہ شاہکار وجود میں آئے، خطاطوں نے جن قرآنی آیات و احادیث کو مسجد وزیر خان کی دیواروں پر منقش کیا اس کے انتخاب کے پیچھے کیا اسباب تھے۔

ہمیں تو 1887ء میں جیمز لاک وڈ کپلنگ نے، 1903ء میں فریڈ ایچ اینڈریور نے اور 1965ء میں جے برٹن نے بتایا کہ مسجد وزیر خان کی شکل میں ہمارے پاس کس قدر و قیمت کا تاریخی اثاثہ موجود ہے۔ اس سے قبل مختلف سیاحوں اور مصوروں نے بھی دنیا کو مسجد وزیر خان کی

نقاشی اور خطاطی کے فنون کے بارے میں اپنے اپنے انداز میں آگاہ کیا۔ہم نے مسجد وزیر خان کی شمالی دیوار کے ساتھ چھتیس عدد کھوکھا جات کا اضافہ کیا ہے جن سے ماہانہ چند ہزار روپے کرایہ وصول کیا جاتا ہے گذشتہ دس برسوں میں وزارت اعلیٰ پنجاب اور گورنر پنجاب کی کرسیوں پر رونق افروز ہونے والوں نے عزم اور مصمم ارادے کے ساتھ مسجد وزیر خان کی شمالی دیواروں سے ان کھوکھا جات کو ہٹانے کے لئے سعی کی ہے مگر ہر باران غریب کھوکھا جات کے بیوی بچوں کے پیٹ کا خیال آڑے آجاتا ہے۔کہیں غربت کے باعث مر نہ جائیں، مقامی کونسلر، ایم این اے اور ایم پی اے صاحبان کو ان آنکھوں میں دم توڑتے ہوئے ووٹ دکھائی دینے لگتے ہیں ان دوکانداروں کو دہلی دروازے کے باہر شاملات پر دوکانات تعمیر کر کے انہی قواعد وشرائط پر پیش کش کی گئی ہے، ایک وزیر اعلیٰ نے تو ان کے لئے رہائشی پلاٹوں تک کی پیش کش کر دی مگر معلوم نہیں ایسا کون سا جذبہ ہے، ایسی کونسی قوت ہر بار آڑے آجاتی ہے جب مسجد وزیر خان کی ان شمالی تجاوزات کو دور کرنے کی بات ہوتی ہے۔

مسجد وزیر خان کے ایوان کی دیواروں میں دراڑیں پڑ رہی ہیں، مینار واضح طور پر ایک جانب جھکتا چلا جا رہا ہے، مگر ان چھتیس دوکانوں کی معیشت 361 سال قدیمی تاریخی ورثہ پر بھاری ہے۔ 1985ء کا آرڈیننس موجود ہے جس کے تحت تاریخی ورثہ قرار پانے والی عمارات سے دوسوفٹ کے اندر کسی قسم کی تعمیر نو، توسیع، اضافہ وغیرہ پر پابندی ہے اور یہ قابلِ سزا جرم قرار پایا ہے مگر اصل بات تو ہمارے رویئے ہیں ہم تاریخ اور تاریخی اثاثوں کے بارے میں انتہائی سرد، غیر ذمہ دار اور بے حس ہیں۔اب ایسی قوم جو تاریخ اور تاریخی اثاثوں کے بارے میں بے حسی کے ساتویں آسمان پر ہو ان کے لئے تاریخ جیسا سنجیدہ تحقیقی و تجزیاتی مقالہ جات پر مشتمل رسالہ نکالنا کتنا صبر آزماء اور تکلیف دہ کام ہے اس کا اندازہ لگانا بہت مشکل ہے ہر تین ماہ بعد لوگوں سے مضامین لکھوانا اور چھپوائی و ترسیل کے مشکل مرحلوں سے گزرتے گزرتے سلور جوبلی تک آ پہنچنا مجھے تو کسی معجزے سے کم نہیں لگتا، ڈاکٹر مبارک علی کی توانائیاں صرف خود لکھنے پر خرچ نہیں ہوتیں بلکہ ہر شمارہ چھپنے کے فوراً بعد ان کا تاکید آمیز فون آجاتا ہے، کہ اگلا آرٹیکل کب دو گے۔جس مجلّے میں کوئی اشتہار نہ چھپتا ہو معلوم نہیں اس کے طباعتی اخراجات کہاں سے پورے ہوتے ہوں گے۔

آج کل اخبارات سے لے کر ہفت روزہ، ماہانہ اور سہ ماہی جرائد تک محض اشتہار شائع کرنے کے لئے زیورِ طباعت سے آراستہ ہوتے ہیں اور پھر جو صفحات بچ جاتے ہیں وہاں جو ہاتھ لگے چھاپ دیا جاتا ہے، ایسے حالات میں تاریخ کی اشاعت کے تسلسل میں ڈاکٹر مبارک علی اور فکشن ہاؤس دونوں ہی تحسین و آفرین کے مستحق ہیں۔

25- جون 2005ء

ہم اور ہماری تاریخ۔۔۔ایک لمحہ فکریہ

اشفاق سلیم مرزا

میں آج پاکستان بھر میں تاریخ کے ہم آواز طالب علموں کے ساتھ ڈاکٹر مبارک علی اور فکشن ہاؤس کا شکر گزار ہوں کہ اُن کی انتھک کاوشوں سے سہ ماہی ''تاریخ'' کے 25 شمارے ایک تسلسل کے ساتھ ہم تک پہنچتے رہے۔ اِس کے لئے ڈاکٹر مبارک علی اور ظہور احمد دونوں مبارک باد کے مستحق ہیں۔ میں اِس بات پر بھی حیران ہوں کہ آج اِسی تقریب کی صدارت کے لئے مجھ جیسے طالب علم کا انتخاب کیا گیا۔ چلئے اور کچھ نہ سہی اِس طرح ڈاکٹر صاحب نے طالب علموں کو بھی سرفراز کردیا۔

جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ دنیا بھر میں تاریخ لکھنے کا علم بہت ہی مشکل اور نازک مراحل سے گزرا ہے بقولِ حالی:

اِک عمر چاہئے کہ گوارا ہو نیشِ عشق

بیانیہ تاریخ یا واقع نگاری سے لے کر فلسفہ تاریخ تک آتے آتے کئی ایک مقاماتِ آہ وفغاں سے گزرنا پڑا۔ گو تاریخ نویسی کے فن نے بھی بہت سے دوسرے علوم کی طرح باقاعدہ یونان سے جنم لیا۔ ہیکاٹولیس (Hecataues) ، ہیروڈوٹس اور تھوکوڈاڈینیر نے اُس کی آبیاری کی۔ لیکن فلسفہ تاریخ کی اصطلاح خصوصی طور پر والٹیر نے اٹھارہویں صدی میں متعارف کروائی۔ جسے بعدازاں ہیگل، مارکس، کروچے، ڈلتھی، سپنگلر اور ٹائن بی جیسے نامور مفکروں نے اپنے اپنے حوالے اور ڈھنگ تاریخ عالم کی تعبیر کے لئے سیاسی طریقے سے وضع کیا۔ اِنہی کے بل بوتے پر تاریخ بھی اثباتی علوم کی طرح انسانی سماج کے قوانین دریافت کرنے کے قابل ہوئی۔ فلسفہء

تاریخ میں جو یہ نئی تبدیلی آئی اُس سے یہ تو ہوا کہ تاریخ نویسی میں بیانیہ اور وقائع نگاری کا اسلوب بالکل بدل کر رہ گیا اور تاریخ نویسی میں اب اسباب اور رجحانات کی طرف توجہ دی جانے لگی۔ تاریخ کے مختلف ادوار کے چلن کی وجوہات تلاش کی جانے لگیں۔ کہ فلاں دور ایسا کیوں تھا کیا ایک جیسے حالات میں سب جگہ ایک طرح سے ہوتا ہے یا پھر علیحدہ علیحدہ ثقافتی اکائیوں کی سماجی اور تاریخی نشوونما اپنے اپنے ڈھنگ سے ہوتی ہے۔ اور تاریخ کی نشوونما میں ایسے کون سے محرکات ہیں جو سماج کے اندر ترقی پذیر زقندوں کے لئے مدد ومعاون ثابت ہوتے ہیں۔ کیا کوئی طریقہ پیداوار بالائی ڈھانچے کے خدوخال ابھارتا ہے یا اُس کے ساتھ بہت دوسرے ثقافتی عوامل بھی حرکت پذیر ہوتے ہیں۔

لیکن ہمیں تو آج یہاں غرض برصغیر جنوبی ایشیا کی تاریخ نویسی سے ہے جس کا ہم سب حصہ ہیں۔ ہیگل نے فلسفہ ءتاریخ میں ہندوستان کے باب میں کہا تھا کہ:

''تاریخ کسی ملک کے عوام کو اُن کی تصویر یا عکس دکھاتی ہے اور یوں وہ اُن کے سامنے ایک معروض کی شکل میں سامنے آتی ہے۔ تاریخ کے بغیر کسی بھی ملک کے عوام کا وجود زمانی حوالے سے صرف آنکھیں بند کئے ہوئے اپنے آپ میں گم رہنے کے مترادف ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ تاریخی یادداشتوں کو قلم بند کرنے کے حوالے سے ہندوؤں کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔ اور نہ ہی ایسی کوئی روئیداد ہے جو سیاسی واقعات کی نشوونما کا ذکر کرتی ہو۔ اِس کے نزدیک سب سے پُرانی ہندوستانی تاریخی دستاویزات سکندر مقدونی کے ساتھ آنے والے وقائع نگاروں کی تحریریں ہیں۔

مارکس نے بھی اِس متن کو مختلف انداز میں دہرایا اور اپنے مضمون ''ہندوستان میں برطانوی راج'' کے آئندہ نتائج میں یہ کہا:

''سو بات یہ ہے کہ ہندوستان کی تقدیر میں مفتوح ہونا لکھا تھا اور اِس کی تمام تر گذشتہ تاریخ اِس کے یکے بعد دیگرے مفتوح اور زیر رہنے کے سوا کچھ نہیں۔ ہندوستان کی کوئی تاریخ ہی نہیں ہے۔ کم از کم ایسی تاریخ تو قطعی نہیں ہے جو لوگوں کے علم میں ہو۔ ہم جس چیز کو ہندوستان کی تاریخ کہتے ہیں وہ دراصل یہاں ایک کے بعد ایک آنے والوں دخل اندازوں کی تاریخ ہے۔ جنہوں نے اِس بے مزاحمت اور غیر تغیر پذیر سماج کی جامد وساکت بنیادوں پر اپنی سلطنتوں کی تعمیر کی۔

آج برصغیر جنوبی ایشیا کے بہت سے قوم پرست تاریخ نویس یہ سوال اُٹھا رہے ہیں کہ جو ہیگل اور مارکس نے کہا تھا وہ صحیح تھا یا غلط۔ اُن کی مخالفت اور موافقت میں بہت سی تحریریں سامنے آ رہی ہیں۔ ہندوستان سے قوم پرست تاریخ داں ہربنس مکھیا مارکس پر تنقید میں پیش پیش ہیں۔

یہاں میں اوریل شٹائن نے راج ترنگنی کو متعارف کرواتے ہوئے جو کچھ کہا اُس کا ایک پیرا یہ آپ کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں۔

''اکثر کہا جاتا ہے کہ ہندوستان اور ہندوؤں کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔ یہ بات صرف اِس صورت میں صحیح ہے کہ جب ہم تاریخ کو علم اور فن کے طور پر دیکھیں۔ لیکن بظاہر یہ بات غلط نظر آتی ہے اگر تاریخ سے مراد تاریخی نشو و نما یا اِس سے متعلق مواد سے ہے۔'' کیونکہ اُس کے نزدیک ایسا مواد ہندوستان کے پرانے صحیفوں میں بہت پایا جاتا ہے۔ باشم نے بھی اِس مسئلے پر بات کرتے ہوئے راج ترنگنی ہی کی مثال دی ہے جیسے بارھویں صدی عیسوی میں پنڈت کلھن نے تحریر کیا تھا ایسی بہت سی کہانیاں بدھ مہا دسا اور جاتک کہانیوں سے بھی ملتی ہیں۔ لیکن ایک اور مثال کوتلیہ کی ارتھ شاستر کی ہے جو براہِ راست تاریخ کی کتاب تو نہیں۔ لیکن جو کچھ رموزِ جہانگیری سے متعلق اُس کے پیراؤں میں سمایا ہوا ہے ویسی مثال اُس دور میں کم ہی ملتی ہے۔ کوتلیہ کون سے دور میں پیدا ہوا اور یہ کتاب کب لکھی گئی اِس پر بھی بہت سے سوال اُٹھ رہے ہیں۔

لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ درست ہے کہ ہندوستانی مورخ ترپاٹھی نے کہا ہے کہ قدیم ہندوستان کا ادب متنوع بھی ہے اور مالا مال بھی لیکن تاریخی حوالے سے غیر معمولی طور پر ناقص اور نامکمل۔ ادبی کارناموں سے پر کہانیاں مقام حیرت ہے کہ ترتیب کے ساتھ باقاعدہ تاریخ کی صورت اختیار نہ کر سکیں اور البتہ اِس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قدیم ہندوستان کا مورخ تاریخی شواہد اور اسناد کی کمیابی سے پیدا ہونے والی ابتدائی مشکلات میں پھنس کر رہ جاتا ہے۔

ہمارے ہاں اور بہت سے دوسرے پسماندہ ممالک میں یہ المیہ رہا کہ الفاظ اور تعقلات یہاں مغربی ممالک کی طرح سماجی نشو و نما سے جنم نہیں لیتے۔ بلکہ ترقی یافتہ سماجوں سے معنوی سطح پر متعین ہو کر ترشے ہوئے ہم تک پہنچتے ہیں۔ اور سماجی علوم کے حوالے سے خصوصاً ہم لوگ اُن کے اطلاق کے لئے راستے تلاش کرنے پر سارا زور لگا دیتے ہیں۔

چلئے اس پر بھی غور کر لیتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے معاشرے نے ترقی کے اُس زینے پر

قدم بھی نہ رکھا ہو جہاں سے اُس قوت کے ساتھ تاریخ نویسی کے میدان میں داخل ہوں جہاں سے مغرب میں اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے تاریخ نویسوں نے تاریخ نویسی کی نئی راہ نکالیں تھیں اور یہ سب کچھ ایک قدرتی اور ارتقائی عمل کے طور پر ہوا ہو۔ اور ہم ابھی ایک پسماندہ اور Despotic معاشرے میں وہ کچھ کہنے کے لئے تیار بیٹھے ہیں جہاں استبدادی قوتیں اِن سب باتوں کی اجازت دینے کے لئے تیار نہیں ہیں اور نہ ہی عوام کی ذہنی سطح اس قدر بلند ہوئی ہے کہ وہ ماہرین سماجی علوم اور تاریخ نویسوں کی وقت سے پہلے وہ باتیں کرنے کا ساتھ دے دیں اور حمایت پر اُتر آئیں جس کے لئے سماج ابھی اُن کا ساتھ دینے کے لئے تیار نہیں ہے۔

مجھے افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے۔ گوایسا ہی ہونا تھا کہ تاریخ برصغیر جنوبی ایشیا میں ماضی قریب تک ابھی بیانیہ یا وقائع نگاری سے آگے نہیں بڑھی۔ ہم تو ایسی تاریخ بھی نہیں لکھ پائے جو گبن کی The Rise and Fall of the Roman Empire کے ہم پلہ ہو۔ اُس پر لمحہ افسوس یہ کہ ہم واقعات کی سچائی کو بیان کرنے سے بھی قاصر رہے۔ فلسفہ تاریخ کے دائرہ کار میں آنا تو دور کی بات ہے۔ برصغیر جنوبی ایشیا میں کوسامبی، رومیلا تھاپر اور عرفان حبیب نے اِس طرف نامساعد سماجی حالات میں پیش رفت ضرور کی اور ہندوستان کی قدیم تاریخ کو ایک خاص ڈھنگ سے دیکھنے کی طرح ڈالی جیسے وادی سندھ اور ویدک اور مغل دور کی معاشی بنیاد کیا تھی۔ زرعی اور گلہ بانی پر قائم شدہ سماج ایک دوسرے سے کیسے مختلف تھے۔

لیکن پاکستان کو عرصہ دراز تک کوئی ایسا تاریخ دان نہیں ملا جو پوری تاریخِ پاکستان کا احاطہ کسی خاص ہمہ گیر رجحان کے حوالے سے کرتا۔ کیا تاریخ کے پیچھے عقل کارفرما ہے۔ یا پھر طریقہ پیداوار آس پاس کو متعین کرتا ہے۔ یا پھر تاریخ دائروں میں گھوم رہی ہے۔ ایسا [illegible] منظرنامہ دیکھنے میں نہیں آیا۔

ہاں البتہ یہ ضرور ہوا کہ خال خال محققوں نے چند ادوار یا علاقوں کو [illegible]ل بنا کر اُن کی ترقی پسندانہ تعبیر کرنے کی کاوش ضرور کی۔ ان میں حمزہ علوی، حسن گردیزی، ڈاکٹر فیروز احمد اور اعجاز احمد کا نام خصوصی طور پر لینا پسند کروں گا۔ بنیادی طور پر Social Science میں ..لیکن ایسا تو کوئی نہیں ہوا جو رجنی پام دت کی India's Today کی طرح جدید پاکستانی تاریخ کا جائزہ لیتا۔ حمزہ علوی صاحب نے جو Over-Develop State اور Salaniat کے تعقلات پیش کیے۔ اُس

کے واضح اشارے Witpogen کی کتاب Oriental Despotish میں ملتے ہیں۔ خالد بن سعید نے بھی کہیں جدید انداز میں تاریخ لکھنے کی کاوش کی ہے لیکن وہ پورے ادوار کو اِس نظر سے نہیں دیکھ پائے۔ جس طرح ہمہ گیری سے دیکھنے کی ضرورت تھی۔

سہ ماہی ''تاریخ'' کا پہلا حصہ جو تحقیقی مضامین پر مشتمل ہوتا ہے وہ جزدی طور پر جدید تاریخ کی اصل کو سامنے لانے میں اہم کردار ادا کر رہا ہے۔ اِن مضامین نے کچھ اہم مباحث کو بھی جنم دیا ہے۔ اور کچھ جنونیوں کو تحقیق کے نئے راستے پر بھی ڈالا ہے۔ ڈاکٹر مبارک علی صاحب نے ساری عمر اسی دشت کی سیاحی میں گذاری ہے اور پچاس سے زائد کتابیں قارئین کے لئے لکھ چکے ہیں۔ پاکستان میں قارئین کی ایک بڑی تعداد نے اُن کے تاریخ کے چلن کو خوش آمدید کہا اور وہ اِس بات کے منتظر رہتے ہیں کہ کب وہ کوئی نئی بات کہیں اور وہ ان تک پہنچے۔ ظاہر ہے اُن کے قارئین کی اِس کثیر تعداد میں، میں بھی شامل ہوں۔ ایک قاری کی حیثیت سے ایک عرضداشت پیش کرنا چاہتا ہوں جس کے اہم نقاط یہ ہیں:

1- کیا آپ سہ ماہی تاریخ کو جاری رکھتے ہوئے باقی کام چھوڑ کر۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

2- ثقافتی سطح پر مروجہ جاگیردارانہ، قبائلی نظام کے حکومت کے برسرِ اقتدار طبقوں کے ساتھ کیا تعلقات ہیں اور اُن کی نوعیت کیا ہے۔

3- دانشوروں، فنکاروں، ادیبوں اور صحافیوں کا کیا کردار رہا ہے۔ اُن میں سے کون صاحب اقتدار کے ساتھ رہے اور کون مزاحمت کرتے رہے۔

4- صنعتی مرکز اور دیہاتوں میں کیا بعد ہے۔

5- اجارہ دار بین الاقوامی سرمایہ داری کے کیا رنگ روپ ہیں اور ہمارے سماج کو وہ کیسے بدل رہی ہے۔

6- کیا کوئی ایسی Ideology جو مذہبی راسخ العقیدیت پر مبنی ہو۔ اِس یلغار کا مقابلہ کر سکے گی۔ اُن کے ٹکراؤ کا کیا نتیجہ ہوگا۔

7- اِس پسماندہ سماج کی ٹوٹ پھوٹ کی رفتار کیا ہے۔ کیا حکومتی طبقات اُس کو سہارا دے رہے ہیں یا اُس کی شکست وریخت کو تیز تر کر رہے ہیں۔

8- ہمارے پڑوس میں چاروں طرف جو ہو رہا ہے۔ اُس کے ساتھ کیا بندھن ہیں اور ہم اُس

سے کیسے نبرد آزما ہو رہے ہیں۔

ایک قاری کے حوالے سے یہ چند سوال ہیں۔ جن کے مربوط جوابات ایک مکمل تاریخی دستاویز کے طور پر مجھے مطلوب ہیں۔ کیا آپ یک نقطی ایجنڈے پر سوچ وبچار کرنے کے لئے تیار ہیں تاکہ وہ آئندہ آنے والی نسلوں کے لئے ایک حوالہ بن سکے۔

❁❁❁❁❁

بیسویں پاکستان ہسٹری کانفرنس منعقدہ کراچی
۱۳۔۱۵/اپریل ۲۰۰۵ء کی منظور کردہ
قرارداد

۱۳ سے ۱۵/اپریل ۲۰۰۵ء کو کراچی میں ایک تین روزہ تاریخ کانفرنس کا انعقاد ہوا۔ یہ کانفرنس پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی نے ہمدرد فاؤنڈیشن اور پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی کے اشتراک سے منعقد کی۔ اس کانفرنس میں ملک اور بیرونِ ملک سے ۷۰ کے قریب مندوبین نے شرکت کی جن میں تاریخ نویس، تاریخ کے اساتذہ، طلبہ و طالبات اور عام اہلِ ذوق نے شرکت کی۔ اس تین روزہ کانفرنس کا افتتاحی اجلاس اور پہلے دن کے دیگر اجلاس جامعہ کراچی میں منعقد ہوئے۔ دوسرے روز کے اجلاس ہمدرد یونیورسٹی جبکہ آخری روز کے اجلاس جناح میڈیکل اینڈ ڈینٹل کالج میں منعقد ہوئے۔ کانفرنس کے اختتامی اجلاس میں ایک قرارداد کو متفقہ طور پر منظور کیا گیا۔ اس قرارداد میں مطالبہ کیا گیا کہ ملک میں تاریخ کے مضمون کو اُس کا حقیقی مقام دیا جائے اور اس سلسلے میں ضروری اقدامات کی نشاندہی کی گئی۔ ذیل میں اس قرارداد کا متن شائع کیا جا رہا ہے:

آج کی سائبر نیٹکس کی دنیا میں علم کو ایک جنسِ بازار بنا کر ایک افادی شے میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ نتیجتاً سماجی علوم اور ہیومینیٹیز کے مضامین پاکستان کے علمیاتی ماحول میں کناروں پر دھکیل دیئے گئے ہیں۔ تاریخ کا مضمون بھی اس حوالے سے کوئی استثنائی حیثیت نہیں رکھتا۔ یہ مضمون بمشکل تمام اپنے آپ کو زندہ رکھے ہوئے ہے اور یہ اکثر صورتوں میں ذہین و قابل طلبا کی ترجیحات کی فہرست میں بہت پیچھے رہتا ہے۔ تاریخ کے مضمون کو لاحق اس مخدوش صورت حال کا سبب کئی جہات رکھتا ہے۔ ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

الف) کئی برسوں سے 'تاریخ' کی نظری اور تجربی بنیادیں محض اس وجہ سے کھوکھلی کر دی گئی ہیں کیونکہ 'تاریخ' کو اپنی موجودہ حالت میں ایسے علم کے طور پر نہیں لیا جاتا جس سے کوئی قابلِ رشک کیریئر ملنے کا یقین ہو اور تاریخ اپنی موجودہ شکل میں بہرحال عام آدمی کے آج کے مسائل پر توجہ مرکوز کرنے میں ناکام رہی ہے۔

ب) پاکستان میں مروج تاریخ کے مباحث ماضی کے مقبول نظریات وعقائد کو تاریخ کی تشکیل کے مستند رہنما کے طور پر تسلیم کرنے کی وجہ سے شدید رکاوٹوں کا شکار ہیں۔اس طرح کے طرزِ فکر سے اس مضمون کی محض یک رخی تصویر پیش ہو رہی ہے۔

ج) تاریخ کی تدریس میں 'جدوجہد آزادی' کے ۱۹۴۷ء۔۱۸۵۷ء کے دور پر زیادہ زور دیا جاتا رہا ہے۔اس عمل سے جنوبی ایشیا کی تاریخ کی دوسری شاخوں بشمول مسلم عہد کے، جس سے ہم اپنی قومیت کی تجسیم کا سراغ لگاتے ہیں، کی صورت مسخ ہو رہی ہے۔

د) تاریخ کا روبہ تنزل معیار اور زوال بہت حد تک ناقص نصابی کتابوں کے باعث ہے جو 'حقائق' کو کسی طرح کے عمیق تجزیے کے بغیر یکجا کر کے بیان کرنے تک محدود ہیں۔ تاریخ کو محض سیاسی رنگ آمیزی لیے ہوئے حقائق کے بیان تک محدود کر دیا گیا ہے اور معاشرتی، ثقافتی و معاشی پہلوؤں پر توجہ نہیں دی گئی ہے۔

و) پاکستان میں تخلیق کی گئی تاریخ اور تاریخی مواد میں تھامس کارلائل کے نظریات کی متواتر بازگشت سنائی دیتی ہے جہاں ''زندگی سے برتر'' شخصیات اور ان کے سوانحی خاکے نصاب کا ایک معتدبہ حصہ بنا دیئے گئے ہیں۔

ز) اس سارے عمل میں 'سماجی تاریخ' ایک بڑے سانحے کا شکار ہو گئی ہے چنانچہ واضح طور سے دیکھا جاسکتا ہے کہ علاقائی و ثقافتی نقطہ ہائے نظر ہمارے تاریخی مباحث میں مناسب جگہ نہیں پاتے۔ پاکستان کی قومی تاریخ پر ایک نگاہِ تازہ دم ڈالنے کے لیے ضروری تھا کہ کناروں پر رہنے والوں کے تنقیدی انداز سے تاریخ لکھ کر انہیں تاریخی مباحث کے بڑے دھارے میں شامل کرنے کی کوشش کی جاتی مگر اس جانب توجہ نہیں دی گئی۔

مندرجہ بالا اسباب کے باعث، تاریخ مستقل زوال کا شکار ہے۔اس تنزلی کی روک

تھام کرنے اور تاریخ کے مضمون میں نفس تازہ پھونکنے کے لیے یہ کانفرنس سفارش کرتی ہے کہ:

۱) تاریخ کی حدود کو اس کے قریبی مضامین تک پھیلا کر اسے کثیر الموضوعی مضمون میں تبدیل کیا جائے۔

۲) تاریخ کے سماجی، ثقافتی اور اقتصادی پہلوؤں پر خاطر خواہ توجہ دی جانی چاہیے کیونکہ محض تاریخ کے سیاسی پہلوؤں کا احاطہ کرنے سے ماضی کے معاشروں کی مکمل تصویر سامنے نہیں آتی۔

۳) عظیم بیانیوں اور دستاویزات سے لدی پھندی تاریخ پر نظر ثانی کی جائے اور تاریخ کو مختلف معاشرتی گروہوں، طبقات اور مفادات کے کردار کی تفہیم کا وسیلہ بنایا جائے۔

۴) تاریخ اور دوسرے علوم میں مروج نظری تشکیلات کو متعارف کرا کے تنقیدی تجزیے پر زور دینے کی ضرورت ہے۔

۵) ممتاز مورخین کو نصابی کتابیں تصنیف کرنے کا کام سونپا جائے تاکہ نوجوانوں میں تاریخ کا ذوق وشوق پیدا ہو۔

۶) علاقائی تاریخیں لکھنے کی حوصلہ افزائی کی جائے۔

۷) لائبریریوں اور آرکائیوز کی حالت بہتر بنانے پر خصوصی توجہ دی جائے۔ مزید برآں، ان دونوں میں موجود ذخائر تک رسائی بڑھائی جائے تاکہ طلبا و محققین ان سے استفادہ کر سکیں۔

۸) اسکول کی سطح پر تاریخ اور جغرافیہ ازسرنو متعارف کروایا جائے تاکہ نوخیز ذہن اپنی جڑوں سے آگہی و آشنائی حاصل کر سکیں۔

۹) جامعہ کی سطح کی تعلیم میں مختلف علاقوں اور معاشروں کے مطالعے اور مشاہدے پر مشتمل کورس کی تشکیل کی جائے اور اسے متعارف کروایا جائے۔

۱۰) فارسی اور دوسری زبانوں سے جو کہ تاریخ (بالخصوص عہدِ وسطیٰ کی تاریخ) کا اہم ماخذ ہیں، ترجمے کا انتظام کیا جائے۔ شعبہ ہائے تاریخ کے شعبہ ہائے فارسی کے ساتھ مل کر کام کرنے کے عمل کو فروغ دیا جائے۔ تاریخ میں تحقیق کرنے والے طلبا کے لیے فارسی میں کورس کروائے جائیں خصوصاً اُن کے لیے جو قرونِ وسطیٰ کی تاریخ میں دلچسپی

رکھتے ہیں۔

۱۱) تحقیق کے لیے سہولیات خصوصاً فنڈز پر خاص توجہ دی جائے۔ اس ضمن میں ہائر ایجوکیشن کمیشن اور وفاقی وزارت تعلیم اہم کردار ادا کر سکتی ہے۔

۱۲) ہم حکومت سے مطالبہ کرتے ہیں کہ تاریخ اور علم الآثارِ قدیمہ (Archaeology) کے تحقیقی جرائد کے لیے مناسب فنڈز فراہم کیے جائیں۔

۱۳) ملک اور بیرونِ ملک مختلف جامعات کے شعبۂ تاریخ کے مابین روابط قائم کیے جائیں۔ حکومت تحقیق کی غرض سے پاکستانی مورخین اور محققین کے دوسرے ممالک تک سفر کو آسان بنائے۔ اسی طرح دوسرے ممالک کے مورخین و محققین کو پاکستان آنے کی سہولت دی جائے اس سلسلے میں سفری دستاویزات حاصل کرنے کے طویل اور بیزار کن سلسلے کو ختم کیا جائے۔

۱۴) پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کی توجہ ایک ویب سائٹ قائم کرنے کی طرف دلائی جاتی ہے تاکہ تاریخ میں دلچسپی رکھنے والے ایک دوسرے سے رابطہ رکھ سکیں۔

) تاریخ کی کانفرنسوں میں مقالوں کے موضوعات میں تکرار سے احتراز کیا جائے۔ اس غرض سے آئندہ مقالوں کی پیشگی جانچ کا انتظام کیا جانا چاہیے۔

ترجمہ: انور شاہین

تاریخ کے بنیادی مأخذ

تذکرۃ الواقعات

مصنف: جوہر آفتابچی

ترجمہ: سید معین الحق

مقدمہ

سلاطین دہلی اور شاہان مغلیہ کے عہد اور ان کی سرپرستی میں مسلمانوں نے ہند پاکستان کی ثقافتی، سیاسی، معاشری اور اقتصادی زندگی کو جس اوج کمال پر پہنچایا اس کا اندازہ لگانے اور صحیح معیار قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ برصغیر کی تاریخ کے ہر پہلو کا مطالعہ بڑی تفصیل اور انتہائی بے تعصبی کے ساتھ کیا جائے۔ اس سلسلے میں پاکستان کے مورخوں کو بڑی اہم ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ گزشتہ ڈیڑھ سو سال میں برصغیر کے مسلمانوں کی تاریخ پر ایک عرصے تک انگریز مورخوں اور بعد میں خود ہند پاکستانیوں نے بہت کچھ کام کیا ہے، مثلاً ریورٹی، ارسکن اور بلاک مین جیسے محققین کے کارناموں کو کسی حالت میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا لیکن افسوس ہے کہ یوربین مصنفوں میں سے اکثر مذہبی، نسلی اور دوسرے تعصبات کے زہریلے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکے۔ چنانچہ برصغیر کے دور جدید میں فن تاریخ کی بنیادیں ایسی روایات پر رکھی گئیں جو کسی طرح قابل اطمینان نہیں کہی جا سکتیں۔ اس صورت حال نے پاکستان کے مورخ کی ذمہ داریوں کو مشکل تر بنا دیا ہے۔ اُس کے لئے یہ لازمی ہو گیا ہے کہ تاریخ کے ہر پہلو، ہر ماخذ بلکہ ہر مسئلے کا از سر نو جائزہ لے۔ اس عظیم الشان کام کے لئے سب سے پہلے ہم کو ہم عصر ذرائع معلومات کی طرف توجہ کرنا ہے اور مخطوطات و دستاویزات کو اصل یا ترجمے کی شکل میں محفوظ کرنا ہے۔ اُمید ہے کہ تذکرۃ الواقعات کا ترجمہ اس سلسلے میں مفید ثابت ہوگا۔

تذکرۃ الواقعات کا مصنف جوہر آفتابچی علمی یا تاریخی دنیا میں کوئی اہم شخص نہ تھا۔ نہ وہ عالم متبحر تھا نہ پختہ کار مورخ۔ یہی سبب ہے کہ ہم کو اس کی زندگی کے حالات نہیں ملتے۔ خود جوہر نے بھی اپنے ذاتی حالات کچھ زیادہ تفصیل سے نہیں لکھے اگرچہ اکثر مقامات پر اپنی ذاتی خدمات کا ذکر کیا ہے۔ ان اشارات سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ ایک معمولی خدمت پر مامور ہونے کے

باوجود اسے ہمایوں کا خاص اعتماد حاصل تھا۔ مثلاً ہریا رکاب دار نے جس وقت لاہور جانے کی اجازت چاہی تو رکاب داری کی خدمت جوہر کے سپرد ہوئی۔ مگر ہریا نے کچھ سوچ کر لاہور کا ارادہ فسخ کر دیا اور پانی کی گردنی جوہر سے واپس لے لی۔ ہمایوں جوہر کی اس حرکت پر اتنا ناراض ہوا کہ اس نے جوہر کے منہ پر دو طمانچے مارے اور کہا "میں نے یہ خدمت تو تیرے سپرد کی تھی، تو نے ہریا کے حوالے کیوں کی؟"

جوہر نے اپنے حالات کا اس انداز سے ذکر نہیں کیا کہ ان کی بنا پر اس کے سوانح حیات مرتب ہو سکیں۔ صرف کتاب کے آخر میں یہ واقعہ ملتا ہے کہ ہمایوں نے ہندوستان کو دوبارہ فتح کرنے کے موقع پر جوہر کو پرگنہ ہیبت پور کا محصل مقرر کیا تھا۔

ظاہر ہے کہ آفتابچی کی خدمت ایسی نہیں کہ تاریخ اس کا نام محفوظ کرتی لیکن تذکرۃ الواقعات کی تصنیف نے جوہر کو تاریخی حیثیت دے دی ہے۔ ہمایوں کے دوران حکومت اور عہد جلاوطنی میں بہت سے معزز امراء اور ساتھی ایسے تھے جنہوں نے انتہائی وفاداری و جاں بازی کا ثبوت دیا۔ ان میں سے بعض نے اپنی جان تک کی بازی لگا دی لیکن ان میں بہت کم ایسے ہیں جن کو تاریخ نے شہرت دوام کا تمغہ عطا کیا۔ برخلاف اس کے جوہر آفتابچی نے جو معمولی خدمت پر متعین تھا اور جس کو یہ گمان بھی نہیں ہو سکتا تھا کہ اس خدمت کی بدولت اسے تاریخ کے صفحات پر جگہ مل سکے گی اپنے آقا کا یہ تذکرہ لکھ کر ایک زبردست کارنامہ انجام دیا۔ اس سے صرف اسی کا نام بحیثیت مورخ کے زندہ جاوید نہیں ہوا بلکہ ہمایوں کی تاریخ اور شخصیت کے بعض پہلوؤں کی حقیقت بھی روشن ہو گئی۔

مغلیہ خاندان کے مشہور حکمرانوں میں ہمایوں کو چھوڑ کر آخری دو بادشاہوں کے سوا کوئی بھی ایسا نہیں جس کے حالات کسی ہمعصر مورخ نے نہ لکھے ہوں۔ ان معاصرین میں کچھ تو وہ ہیں جنہوں نے حکومت یا حکمران کی خواہش ملحوظ رکھی اور ان کی سرپرستی میں اپنی تصانیف تیار کیں۔ لیکن اکثر و بیشتر وہ مورخ ہیں جو تاریخ سے دلچسپی رکھتے تھے اور جنہوں نے بغیر کسی بیرونی مقصد کے علم کو صرف علم کی خاطر حاصل کیا اور حقیقت کو صرف اظہار حق کے لئے اس کے اصل رنگ میں پیش کیا۔

ہند پاکستان کی تاریخ کے اسلامی دور، بالخصوص مغلیہ حکومت کے زمانہ میں بہ کثرت تاریخی

کتابیں لکھی گئیں۔اس کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ اس عہد میں علوم وفنون کی ترویج وترقی کے لئے ماحول نہایت سازگار تھا۔اکثر بادشاہ اور امراء علوم اور فنون کی سرپرستی اپنے لئے باعث افتخار سمجھتے تھے۔ان میں سے بعض خود بھی صاحب تصنیف ہوئے ہیں۔بابر اور جہانگیر کی تاریخ کے لئے سب سے بہتر ماخذ خود انہیں کی توزکین ہیں۔عالمگیر کے خطوط جو خوش قسمتی سے کئی ہزار کی تعداد میں محفوظ ہیں اُس دور کی تاریخ کے لئے سب سے بہتر سرمایہ معلومات ہیں۔ابوالفضل کے اکبرنامہ اور آئین اکبری اور قزوینی اور عبدالحمید کے شاہجہاں ناموں کا تقریباً وہی مرتبہ ہے جو خود ان بادشاہوں کی تصانیف کو حاصل ہوسکتا ہے۔اپنے عہد کے ابتدائی دس سال کے بعد عالمگیر نے ''دفتری تاریخ نویسی'' کی حوصلہ افزائی نہیں کی لیکن اُس کے بعد یہ سلسلہ جاری رہا۔جہاں تک کہ شروع دور کا تعلق ہے صرف ہمایوں ہی ایک ایسا بادشاہ ہے جس کے حالات زندگی پر کوئی کتاب اس کی سرپرستی میں تیار نہیں ہوسکی۔اور اگر جوہر تذکرۃ الواقعات نہ لکھتا تو شاید بہت سے واقعات کی پہنچ تاریخ کے صفحات تک نہ ہوتی۔ (1) اس میں شک نہیں کہ عہد اکبری میں جو کتابیں تصنیف ہوئیں ان میں اکبر کے باپ اور دادا کا حال نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔مثلاً اکبرنامہ۔طبقات اکبری اور تاریخ ہمایوں واکبر وغیرہ میں ہمایوں کی بہت مفصل تاریخ موجود ہے۔ لیکن ان کتابوں کو ہم صرف ''تقریباً ہمعصر'' ماخذ کہہ سکتے ہیں کیوں کہ ان کی تصنیف کم وبیش نصف صدی کے بعد ہوئی۔ جوہر نے بھی اپنی تصنیف ہمایوں کے بعد ہی شروع کی لیکن وہ چشم دید واقعات لکھتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے ان واقعات کے نوٹس محفوظ رکھے ہوں گے۔ ان حالات میں تذکرۃ الواقعات کی اہمیت بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔اور بجاطور پر اس کو ہمایوں کی ہمعصر تاریخ کہا جاسکتا ہے۔

جوہر کی تصنیف پڑھ کر یہ اندازہ بہ آسانی لگایا جاسکتا ہے کہ جوہر ایک تعلیم یافتہ شخص تھا اگرچہ یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ وہ عالم یا محقق کا درجہ رکھتا تھا۔اس نے قرآن مجید کی آیتوں کے علاوہ فارسی کے مشہور شعرا اور ادباء کے اشعار اور اقوال نقل کئے ہیں۔مثلاً خواجہ حافظ۔شیخ سعدی۔ نظامی۔فردوسی اور مولانا نخشبی وغیرہ۔فن تاریخ سے بھی دلچسپی کا اظہار کیا ہے لیکن ہندو پاکستان کے علاوہ دوسرے ممالک کی تاریخ سے اس کی واقفیت بہت محدود معلوم ہوتی ہے۔اس سلسلہ میں سب سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ باوجود پڑھا لکھا ہونے کے جوہر کو آفتابچی کی خدمت

سپرد کی گئی تھی۔ اس سے دو نتیجے نکالے جا سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ سولھویں صدی میں بھی یہاں تعلیم اس قدر محدود نہ تھی جیسا کہ بعض اوقات خیال کیا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ہمایوں معمولی خدمت کے لئے بھی پڑھا لکھا آدمی رکھنا چاہتا تھا۔ اگر ہمایوں نے قصداً یہ انتخاب کیا تھا تو اُس نے تاریخ کے طلباء پر بہت بڑا احسان کیا۔ اس کی زندگی میں جو نشیب و فراز آئے ان کے تفصیلی حالات ہم کو جوہر ہی سے ملتے ہیں مثلاً سب سے پہلے جوہر ہی نے یہ بتلایا کہ ہمایوں کو شاہ ایران نے شیعہ مذہب اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ (2) اگر یہ واقعہ تذکرۃ الواقعات میں محفوظ نہ ہو جاتا تو شاید تاریخ کی روشنی میں نہ آتا۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے جوہر نہ عالم تھا اور نہ پختہ کار مورخ۔ اس کا یہ سقم ایک لحاظ سے طلباء تاریخ کے لئے مفید ثابت ہوا۔ اس نے جو کچھ دیکھا اسی طرح قلمبند کر دیا۔ نہ عبارت آرائی سے واقعات کی شکل بدلی اور نہ اسباب و نتائج مرتب کرنے کی خاطر اُن کو مخصوص ترتیب اور الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اس کی ساری کتاب تعصب، تصنع اور ذاتی تاثرات سے مبرّا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک ادنیٰ اور وفادار خادم کی حیثیت سے اس کے دل میں ہمایوں کی بہت زیادہ عزت ہے اور وہ اس احترام کا اظہار ہر جگہ کرتا ہے لیکن ''سرکاری'' مورخوں کی طرح اپنے ''آقا'' کی کمزوریوں اور ناکامیوں پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کرتا۔ جس طرح اس کی فتوحات اور عیش و کامرانی کی تفصیل دیتا ہے اسی طرح اس کی شکست اور جلاوطنی کے واقعات بیان کرتا ہے۔ بعض اوقات وہ تنقید بھی کرتا ہے۔ اس پر تعجب کرتا ہے کہ ہمایوں نے خود بہادر شاہ ہی کو اپنی طرف سے گجرات کا حاکم کیوں نہیں بنایا۔ لیکن زیادہ قابل ذکر امر یہ ہے کہ وہ ہمایوں کے ساتھ تقریباً ہر وقت اور ہر حالت میں رہتا ہے۔ چنانچہ اس کے ذاتی حالات کے متعلق بعض نہایت قیمتی اور مفید معلومات جوہر کے تذکرے میں ملتے ہیں۔ ہمایوں کی شخصیت کا صحیح خاکہ تیار کرنے کے لئے ہم کو جوہر ہی کے بیانات کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔

تذکرۃ الواقعات میں کچھ خامیاں بھی ہیں۔ اس کی تصنیف 1586ء میں یعنی ہمایوں کی وفات سے تیس سال بعد شروع ہوئی۔ شاید یہی وجہ ہے کہ جوہر نے واقعات بیان کرتے وقت سنہ بہت کم دیئے ہیں۔ ترتیب واقعات بھی زیادہ قابل اطمینان نہیں۔ لیکن سب سے نمایاں سقم یہ ہے کہ کتاب میں توازن نہیں۔ بعض اہم مسائل کا ذکر نہایت مختصر ہے اور بعض معمولی واقعات کافی

تفصیل کے ساتھ بیان کیئے ہیں۔ بہر حال یہ خامیاں ایسی نہیں جن کا اثر کتاب کی افادیت پر بہت زیادہ پڑے۔ باوجود ان نقائص کے تذکرۃ الواقعات ہمایوں کی تاریخ کا سب سے زیادہ بہتر اور معتبر ماخذ ہے۔

تذکرۃ الواقعات کا فارسی متن ابھی تک شائع نہیں ہوا ہے۔ یہ ترجمہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی لٹن لائبریری کے نسخہ کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ مقابلہ کے لئے چار اور نسخے پیش نظر تھے:
1- نسخہ مملوکہ مولوی ظفر حسن صاحب۔ اس کو کتاب میں دہلی کا نسخہ کہا گیا ہے۔ 2- نسخہ عبدالسلام کلکشن علی گڑھ۔ 3- نسخہ شیفتہ کلکشن علی گڑھ۔ 4- نسخہ ہمایوں شاہی از الہداد فیضی سرہندی، مملوکہ کتب خانہ دارالفلاح۔ دہلی۔ (3)

حتی الامکان کوشش کی گئی ہے کہ ترجمہ اصل کے مطابق ہو۔ بعض اوقات زبان کی سلاست اور روانی اس سے متاثر ہوگئی ہے لیکن محققین اور طلباء تاریخ کے نقطہ نظر سے یہی مفید خیال کیا گیا کہ ترجمہ جہاں تک ہو سکے اصل کے مطابق ہو۔ حواشی اور تشریحی نوٹس صرف غیر معروف اشخاص اور مقامات پر لکھے گئے ہیں یا ایسی جگہ جہاں جوہر کے بیانات تشریح طلب نظر آئے۔ پیش نظر نسخوں میں کتابت کی غلطیاں کافی ہیں۔ ان میں سے اکثر کا تشریحی نوٹس میں ذکر کر دیا گیا ہے۔ جو بالکل ظاہر تھیں ان کی صحت ترجمہ میں ہوگئی ہے۔

ترجمہ کا کام ایک عرصہ ہوا علی گڑھ میں شروع کیا گیا تھا۔ میں چاہتا تھا کہ تذکرۃ الواقعات کا فارسی متن شائع کروں لیکن میرے دوست پروفیسر عبدالشکور نے مشورہ دیا کہ اُردو ترجمہ شائع ہونا چاہئے۔ اُنہوں نے صرف مشورہ ہی نہیں دیا بلکہ اس کام میں شرکت بھی کی اور شروع کے ابواب کا ترجمہ اُن کے مشورہ سے کیا گیا۔ اس کام کے شروع ہونے کے بعد شکور صاحب جلد ہی علی گڑھ چھوڑ کر افریقہ چلے گئے۔ بہر حال میں نے اس کی تکمیل کی۔ مگر علی گڑھ میں طباعت کی نوبت نہ آئی۔ پاکستان میں سید ہاشمی فرید آبادی صاحب کی خواہش پر یہ کتاب اُن کو دے دی گئی اور انجمن ترقی اُردو کے رسالہ تاریخ وسیاسیات میں بالاقساط شائع ہوتی رہی۔ افسوس ہے کہ یہ رسالہ بند ہو گیا اور کتاب نامکمل رہ گئی۔ اب یہ ترجمہ مکمل حالت میں پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کی طرف سے شائع ہو رہا ہے۔

پروفیسر عبدالشکور صاحب کے علاوہ میں اپنے برادر محترم مولوی سید احسان الحق صاحب اور

عزیز دوست مولوی محمد علی قریشی کا بھی ممنون ہوں جنہوں نے بعض مواقع پر ترجمے کے سلسلے میں نہایت مفید مشورے دیئے۔

سید معین الحق
کراچی: ستمبر 1955ء

حوالہ جات

1- گلبدن بیگم کا ہمایوں نامہ ایک خاص نقطہ نظر سے لکھا گیا ہے۔ اس میں بعض مسائل پر نہایت مفید معلومات ملتی ہیں۔ لیکن اس کو ہمایوں کی تاریخ نہیں کہا جا سکتا۔ خواند میر کا ہمایوں نامہ، ہمایوں کی خواہش پر لکھا گیا لیکن اس میں صرف ابتدائی چند سال کے واقعات کے حوالے ہیں اور ہمایوں کی ایجادات اور عمارات وغیرہ کا ذکر ہے۔ 1914ء میں کلکتہ سے شائع ہو چکا ہے۔

2- دیکھو فصل چودہویں۔ بعد کے مورخوں نے اس واقعہ کا ذکر کرنے سے گریز کیا ہے لیکن بدایونی نے ذکر کیا ہے۔ منتخب التواریخ۔ مطبوعہ نولکشور پریس ص 121۔
یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سلطنت ہند پاکستان دوبارہ حاصل کرنے کے بعد ہمایوں شیعہ عقائد پر ہی قائم رہا یا ان کو ترک کر دیا۔ اس کا ذکر تاریخ میں نہیں لیکن یہ امر قابل غور ہے کہ اکبر اپنی حکومت کے ابتدائی دور میں سنی العقیدہ تھا اور اس کے دربار میں بھی سنی علماء کا اثر تھا۔

3- جوہر کی درخواست پر فیضی سرہندی نے تذکرۃ الواقعات کی زبان وغیرہ کو بہتر بنایا اور ایک نئے مقدمہ کے ساتھ مکمل کیا۔ دیکھو فہرست مخطوطات فارسی برٹش میوزیم جلد 3۔ ص 927
اس کتاب کے نسخے کمیاب ہیں۔ حالانکہ تذکرۃ الواقعات کے اصل نسخے اکثر کتب خانوں میں موجود ہیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
رب یسر و تمم بالخیر
الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ علیٰ رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین.

بیت: بعد حمد خدا و نعت رسول بشنو ایں قصہ را بسمع قبول

دیباچہ

یہ نامہ ءنامی، صحیفہ گرامی، شہنشاہ عالم جو اپنی شان عدل گستری میں غیاث المستغیثین ہیں اور جن کا خطاب غیاث الدنیا والدین ہے، یعنی حضرت بادشاہ غازی نصیر الدین محمد ہمایوں نور اللہ مضجعہ کے نام نامی سے معنون کیا جاتا ہے:

جاہ تو اسپ برسر مہر سپہر تاخت جود تو داغ بردل دریا و کان نہاد

اس کے بعد جوہر، جو درگاہ خلایق پناہ اکبر کا ایک ادنیٰ غلام ہے، یوں عرض کرتا ہے کہ چونکہ سعادت ازلی وعنایت سرمدی شامل حال تھی اس لئے بندہ کو بچپن ہی میں اس درگاہ فلک اشتباہ کی آستانہ بوسی اور دولت ابدی وسعادت سرمدی نصیب ہوئی اور میں حضرت (ہمایوں) کے غلاموں کے زمرہ میں داخل ہو کر ہر حالت اور ہر موقع پر حضور والا کی خدمت اقدس میں حاضر رہتا تھا۔

میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ تیمناً وتبرکاً حالات ومعاملات کو بطور یادگار اپنی بساط و حیثیت کے مطابق، نہ شاہان عالم کی فہم کے لائق، سہو ونسیاں پر عدو ودرگزر کی توقع رکھتے ہوئے، قلمبند کروں، جیسا کہ ایک بزرگ نے فرمایا ہے:

سخن را بنوک قلم بند کن کہ از یاد مردم گریزد سخن

جب یہ خواہش میرے دل میں پیدا ہوئی تو حضرت خواجہ حافظ کی روح پرفتوح سے طالب مداد ہوا۔(1) (یعنی دیوان حافظ سے فال نکالی) کہ اپنے حسب حال کیا نکلتا ہے۔(2)

مطرب عشق عجب ساز و نوائے دارد　　نقش ہر پردہ کہ زد راہ بجائے دارد
عالم از نالہء عشاق مبادا خالی　　کہ خوش آہنگ و فرح بخش صدائے دارد
پیر دردی کش ما گرچہ ندارد زر و زور　　خوش عطا بخش و خطا پوش خدائے دارد
محترم دار دلم کاین مگس قند پرست　　تا ہوا خواہ تو شد فرّ ہمائے دارد
از عدالت نہ بود دور گرش پرسد حال　　بادشا ھے کہ بہ ہمسایہ گدائے دارد
اشک خونین بہ طیبان چو نمودم گفتند　　درد عشقست جگر سوز دوائے دارد
ستم از غمزہ میاموز کہ در مذہب عشق　　ہر عمل اجرے و ہر کردہ جزائے دارد
نغز گفت آن بت ترسا پسر بادہ فروش　　شادی از روے کسے جو کہ صفائے دارد
خسروا حافظ درگاہ نشیں فاتحہ خواند　　و ز زبان تو تمنائے دعائے دارد

اس فال کی بنا پر اس باب میں چند فصلیں ترتیب دے کر اس مجموعہ کا نام ''تذکرۃ الواقعات'' رکھا۔ باللہ العصمتہ التوفیق۔ اس قصہ کی ابتدا 995ھ میں یوں ہوئی کہ شروع میں جوں جوں واقعات پیش آئے سب سن اور تاریخ وار قلم بند کر لئے گئے اور اگر یہی سلسلہ جاری رہتا تو ہر واقعہ کی تاریخ اور سن برابر لکھتا رہتا۔ بہر حال یہ یادداشت حضرت کے مبارک قدموں کے صدقہ میں تیار ہوگئی، تا کہ شرف قبولیت حاصل کرے۔

یہ امر محال ہے کہ کوئی بادشاہ معزول کئے جانے کے بعد دوبارہ اپنے ہی ملک کی بادشاہت حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے، مگر نیک نیتی کی بدولت (ہمایوں کے ساتھ یہ ہوا)۔

جب یہ خیال میرے دل میں جم گیا تو ابتدائے خلافت سے اس وقت تک کے واقعات کو میں نے قلمبند کیا جب کہ حضرت بادشاہ نے دوبارہ حکومت کو حاصل کیا تا کہ اس نامراد کی یاد دنیا میں باقی رہے۔ اس سے میری غرض صرف یہ تھی کہ تمام لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس قدر مصائب اور ذلتوں کے باوجود حضرت جادۂ استقلال سے نہ ہٹے نیز یہ کہ حضرت کی محنت و مشقت پوشیدہ نہ رہے اور یہ ظاہر ہو جائے کہ کس مشقت اور دشواری کے ساتھ بادشاہ نے خدا کے فضل سے اپنی سلطنت کا انتظام پھر سے سنبھال لیا۔

جوہر آفتابچی

1- درخواست از روح حضرت خواجہ حافظ رحمتہ اللہ علیہ کرد۔
2- بعض نسخوں میں اس عبارت کے بعد یہ الفاظ اور ہیں ''غزل برآمد''

پہلی فصل

ظہیر الدین محمد بابر بادشاہ غازی فردوس مکانی کا اس جہان فانی سے جہاں باقی کی طرف انتقال فرمانا اور نصیر الدین محمد ہمایوں بادشاہ غازی کا (خدا ان کی قبر کو روشن کرے) تخت خلافت پر بیٹھنا۔

یہ وہ خلافت ہے جس کے متعلق حضرت رب العالمین کی جانب سے "انی جاعل فی الارض خلیفہ" کی ندا آئی تو عرش، کرسی، لوح وقلم اور ساتوں آسمانوں، پہاڑوں اور فرشتوں میں سے ہر ایک نے آرزو کی کہ خدائے تعالیٰ جل جلالہ کا خلیفہ ہم میں سے ہو۔ جب سب کو خدا کی طرف سے جواب مل گیا تو فرشتوں نے عرض کیا۔ "اتجعل فیھا من یفسد فیھا." (خدائے تعالیٰ کے) لطف قدیم نے فرمایا "انی اعلم مالا تعلمون" جب خدائے تعالیٰ کے دروازے اپنے بندوں پر کھول دیئے اور ایک دوسرے مقام پر دنیا کے تمام انسانوں کو "انا جعلناک خلیفہ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق" کی ندا دی اُس وقت فتح و نصرت اور اقلیم دولت کی کنجی اپنے بندوں کو عنایت کی گئی۔ بس حضرت بادشاہ، خداوند تعالیٰ کی عنایت سے دولت ابدی وسعادت سرمدی سے (بہرہ اندوز ہو کر) تخت خلافت پر متمکن ہوئے۔ (1) بن بایزید اور ابراہیم خاں لودھی نے سرکشی کی اور علم بغاوت بلند کیا۔

بادشاہ فتح مند لشکر ہمراہ لے کر بموجب "انا فتحنالک فتحاً مبینا" مخالفوں کی جماعت کی طرف شان وشوکت کے ساتھ روانہ ہوا۔ (2) بیت:

نخستیر فراں کو شک بلند	بہ طالع خجستہ شدہ ارجمند
بکوچ تواتر از آنجا برند	کہ نصر من اللہ برخود بخواند

متواتر کوچ کرتے ہوئے سائی کے کنارے دورہ[3] کے مقام پر پہنچے تھے کہ مذکورہ بالا باغی ایک کثیر جماعت کے ساتھ اُس طرف سے آ کر مقابل ہوئے۔ چند روز بعد زبردست لڑائی ہوئی مخالفین کو شکست کھا کر بھاگنا پڑا اور منتشر ہو گئے۔

ابیات

هزیمت در ایشاں چناں افتاد / که از سهم خود را نیاورد یاد
چنیں فتح ز اقبال سلطان شده / غنیمت بهر کس فراواں شده

ببن، بایزید، ابراہیم لودھی اور اکثر سرکش سردار قتل کر دیئے گئے۔ یہاں سے فتح مند لشکر فتح و نصرت کے ساتھ آگے بڑھا۔ اور قلعہ چنار کی جانب روانہ ہوا۔ جب یہ لشکر وہاں پہنچا تو شیر خاں کے بیٹے جلال خاں کو مع چند اور امراء کے جو چنار کے قلعہ میں موجود تھے محصور کر لیا۔ چار مہینہ تک قلعہ کا محاصرہ کئے رہے۔ جب شیر خاں نے دیکھا کہ قلعہ آج کل ہی میں فتح ہو جائے گا تو اُس نے اطاعت قبول کر لی اور اپنے بیٹے قطب خاں کو بادشاہ کے پاس پہنچا اور صلح کر لی:

به پابوسی شاه اجابت نمود / زخدمت بهر یک اطاعت نمود

بادشاہ (ہمایوں نے) وہاں سے کوچ کیا اور اپنے پایہ تخت آگرہ واپس آ گئے۔ (4)

حوالہ جات

1- جمادی الاول 937ھ مطابق 19 دسمبر 1530ء۔

2- جوہر نے کالنجر کے محاصرہ کا ذکرہ نہیں کیا جو اس حملہ سے قبل ہوا تھا۔

3- دورہ۔ اس نام پر مورخوں میں اختلاف ہے۔ ڈاکٹر بنرجی نے اس کو دادرہ لکھا ہے۔ رچرڈ برن کی رائے میں دان روا ہے جو سائی دریا کے کنارے پر واقع ہے۔ مؤخر الذکر کی تجویز کو تقویت اس چیز سے بھی پہنچتی ہے کہ یہ مقام دریا کے کنارے پر ہے۔

4- بہار و جونپور کے حملوں کو جوہر نے بہت اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے، دوسری تاریخوں میں ان کی تفصیل ہے۔ اس بغاوت کا سرگروہ سلطان ابراہیم لودھی کا بھائی محمود لودھی تھا۔ جوہر نے غلطی سے ابراہیم کا نام لکھ دیا ہے۔

دوسری فصل

حضرت (بادشاہ) کا گجرات کی جانب متوجہ ہونا اور ملک کو فتح کرنا

حضرت بادشاہ گجرات کی جانب متوجہ ہوئے اور فتح مند لشکر بلور (1) کے قلعہ پر پہنچا تھا کہ سلطان بہادر گجراتی کی عرضداشت خدمت والا میں پہنچی کہ میں اس وقت قلعہ چتوڑ کو گھیرے ہوئے ہوں اور چاہتا ہوں کہ کفار کو زیر کیا جائے اور اسلام کی فتح ہو۔اس لئے حضرت بادشاہ نے ایک مدت تک قلعہ بلور کی نواح میں قیام کیا۔سلطان بہادر نے چتوڑ کے قلعہ کو فتح کرلیا اور گجرات واپس چلا گیا۔حضرت بادشاہ بھی گجرات کی جانب روانہ ہوئے۔اور موضع موری (2) کے قریب جو سرکار برہانپور میں واقع تھا پہنچے ہی تھے کہ سلطان بہادر نے آ کر مقابلہ کیا۔حضرت بادشاہ نے اپنے امرا اور ارکان دولت سے مشورہ کیا کہ سلطان بہادر شاہ کے ساتھ کس طریقے سے جنگ کی جائے۔ ہر شخص نے اپنی عقل کے مطابق رائے دی آخر کار حضرت بادشاہ نے اپنی مبارک زبان سے فرمایا کہ بہادر شاہ کے لشکر کو ہر طرف سے ہمارے سپاہی گھیر لیں اور اس کے لشکر میں غلہ نہ جانے دیں۔القصہ یہی طے پایا کیونکہ اسی صورت سے دشمن تباہ ہوسکتا تھا۔

چنانچہ چند امراء مقرر کیئے گئے۔مثلاً میر بچکہ مع اپنے بیٹوں کے، گرگ علی، تتہ بیگ، مغل بیگ اور مرزا جان اور ان کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی تھے۔ان کو یہ ہدایت کی گئی کہ وہ لوٹ مار کریں اور اس کے لشکر تک غلہ نہ پہنچنے دیں۔ جب تین چار مہینے اسی طرح گزر گئے اور غلہ بے حد گراں ہو گیا، یہاں تک کہ ایک سیر غلہ چار پانچ تنکہ میں بھی لشکر میں نہیں ملتا تھا، اس سے بہادر شاہ کے

سپاہی عاجز آ گئے اور اُن کا ایسا برا حال ہو گیا کہ گھوڑوں کے گوشت کے علاوہ اُن کے پاس کچھ کھانے کو نہ رہا اور کوئی دن ایسا نہ جاتا تھا کہ دونوں طرف سے لڑائی نہ ہوتی ہو۔ چونکہ بادشاہ کا ستارۂ اقبال بلندی پر تھا (ایک روز) آدھی رات کو ایک عجیب شور وغوغا ہوا۔ استاد علی قلی دروازے سے اندر آئے اور خدمت میں حاضر ہوئے۔ بادشاہ نے دریافت کیا کہ یہ شور کیسا ہے؟ اس نے عرض کیا کہ جہاں پناہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بہادر شاہ فرار ہو گیا ہے۔ اور رومی خاں نے لیلیٰ و مجنوں نامی توپوں کو توڑ ڈالا ہے۔ یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ ایک شخص آیا اور کہنے لگا ''اے میرے بادشاہ! مبارک ہو سلطان بہادر بھاگ گیا'' حضرت بادشاہ نے دو رکعت نماز شکرانہ ادا کی۔ (3)

بعون خدائے جہاں آفریں
شدہ فتح و نصرت بہ سلطان دیں

حضرت بادشاہ بھی اُسی وقت سلطان بہادر کا پیچھا کرنے کی غرض سے سوار ہو گئے۔ اسی اثناء میں رومی خاں نے آ کر شرف قدم بوسی حاصل کیا۔ سلطان بہادر نے بھاگ کر مندو کے قلعہ میں پناہ لی۔ فتح مند لشکر نے یورش کر کے مندو کے قلعہ کا محاصرہ کر لیا۔ اس کے بعد سلطان بہادر ہندو بیگ (4) کی مدد سے اس مورچہ کو بھی چھوڑ کر بھاگ گیا اور چاپانیر کے قلعہ میں داخل ہوا۔ قلعہ مندو کو شاہی لشکر نے فتح کر لیا اور کافی مال واسباب ہاتھ آیا لیکن حضرت بادشاہ نے اس خزانہ اور اسباب کی طرف ذرا توجہ نہ کی اور سلطان بہادر کا پیچھا کرتے رہے اور یورش کر کے قلعہ چاپانیر کا محاصرہ کر لیا۔ اس بدخواہ (بہادر شاہ) کی اطلاع کے بغیر ایک شخص خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کیا کہ بندہ ایک راستہ سے حضرت بادشاہ کو قلعہ کے اوپر ایسی جگہ لیجائے گا جہاں سے قلعہ کی تمام آبادی حضرت والا کے قدموں کے نیچے ہو گی۔ آخر کار حضرت بادشاہ نے اس کی درخواست کو قبول کیا۔ راستہ طے کر کے حضرت بادشاہ کو چند قورچیوں، ایک جوڑ نقارہ اور ایک صورنائی سمیت قلعہ کے اوپر لے گئے۔ قلعہ کے اوپر پہنچ کر نقارہ اور صورنائی کو بجایا۔

درآمد بغریدن آواز کوس
فلک در دھان دھل داد بوس
چناں آمد از نائے ترکی خروش
کہ از پائے ترکاں فروھشت کوس

غرض کہ دوسرے امیر جو قلعہ کا محاصرہ کئے ہوئے تھے، ہر طرف سے حملہ آور ہونے، مخالفوں نے امان چاہی اور (ان میں سے) اکثر قلعہ سے باہر نکل آئے۔ سلطان بہادر بھاگ کر سورت کے بندرگاہ میں پہنچ گیا اور حضرت (بادشاہ) نے قلعہ کو دولت و اقبال کے ساتھ فتح کر لیا۔ (5) اُسی دن سلطان بہادر شاہ کے امیروں میں سے ایک امیر عالم خاں نامی آیا اور حضرت بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ بادشاہ نے بہت استفسار کیا کہ کسی طرح بہادر شاہ کا خزانہ ہاتھ آ جائے لیکن کچھ پتہ نہ چلا۔ بعض امرا نے عرض کیا کہ عالم خاں پر شدت اور سختی کی جائے، (ممکن ہے) سلطان بہادر خاں کے خزانہ کا پتہ بتلائے۔ حضرت بادشاہ نے فرمایا چوں کہ وہ از خود حاضر ہوا ہے اس لئے یہ مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ اُس پر سختی کی جائے:

چو کارے بر آید بہ لطف و خوشی
چہ حاجت بہ تندی و گردن کشی

حضرت بادشاہ نے فرمایا کہ ایک مجلس شراب منعقد کی جائے اور شراب کا پیالہ اُس کو دیا جائے اور اس حالت میں اُس سے دریافت کیا جائے، ممکن ہے کچھ پتہ بتا دے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "ان اللہ یحب المحسنین" دوسرے مقام پر فرمایا "ان اللہ لا یضیع اجر المحسنین" اور جیسا کہ حافظؒ نے فرمایا ہے:

چہ جائے شکر و شکایت

حضرت بادشاہ کے حکم کی تعمیل کی گئی۔ چند امراء نے مجلس آراستہ کی اور شراب کا جام اس کو دیا۔ جب عالم خاں شراب کے نشہ میں چور ہو گیا تو اس سے کہا کہ بہادر شاہ کے خزانہ میں سے کچھ ہاتھ نہیں آیا۔ عالم خاں نے کہا کہ اگر بادشاہ خزانہ چاہتے ہیں تو اس حوض کا پانی جس کے کنارے ہم سب بیٹھے ہیں نکالنے کا حکم صادر فرمائیں اس حوض سے اتنا خزانہ ملے گا کہ سارے لشکر کو کافی ہو گا۔ جب امراء نے یہ بات سنی تو بادشاہ کے حضور میں عرض کیا۔ حکم ہوا کہ آدمی کوزوں اور پیالوں سے پانی نکال کر حوض کو خالی کر دیں۔ پھر عالم خاں نے کہا کہ اس طرح حوض نہیں خالی ہو گا۔ اس میں ایک طرف نالی ہے وہ کھودی جائے تا کہ پانی نکل جائے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا اور جس جگہ کے لئے کہا گیا تھا کھودی گئی اور سب پانی نکل گیا اور محمود کے زمانہ کا بے شمار خزانہ ہاتھ آیا۔ حضرت

بادشاہ نے ڈھال میں بھر بھر کر لشکر میں تقسیم کیا۔ اس کے علاوہ اُس نے کنواں دکھایا جس میں سونے اور چاندی کو پگھلا کر بھروا دیا گیا تھا، مگر اُس کنویں کو (مصلحتاً) اُسی حالت میں رہنے دیا۔(6) حضرت بادشاہ تردی بیگ (7) کو قلعہ چانپانیر میں چھوڑ کر بہ نفس نفیس سلطان بہادر کے تعاقب میں کھنبایت کی طرف روانہ ہوئے، چونکہ خداوند تعالیٰ کی عنایت اور دولت بادشاہی کی برکت سے بے اندازہ نئی فتوحات حاصل ہوئیں، ہندو بیگ اور چند دیگر ارکان دولت اور امراء نے بادشاہ سے عرض کیا: ''چوں کہ حضرت باری تعالیٰ نے اپنے فضل اور مدد سے بادشاہ کو فتح و نصرت عطا فرمائی یہاں تک کہ سلطان بہادر میدان جنگ سے بھاگ نکلا اور مقابلہ نہ کر سکا اور قلعہ مندو میں گھس گیا۔ پھر وہاں سے فرار ہو کر چانپانیر کے قلعہ میں گیا۔ بعدہ وہاں سے بھی بھاگ کر بندرگاہ سورت میں پناہ لی اور اب نہایت پریشان اور لاچار ہے۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ جو خزانہ و دولت قبضہ میں آیا ہے اس میں سے ایک یا دو سال کی تنخواہ سپاہیوں کو دے دی جائے اور بقیہ خزانے کو امانت کے طور پر رکھا جائے کہ ضرورت کے وقت مل سکے اور گجرات کا ملک سلطان بہادر کو عنایت فرما کر اپنی جانب سے اُس کا تقرر فرمائیں تا کہ زمانہ میں آپ کی یادگار رہے۔''

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''احسن کما احسن اللہ الیک ان اللہ یحب المحسنین''۔

کسی نے خوب کہا ہے:

بریں رواق زبرجد نوشتہ اند بزر
کہ جز نکوئی اهل کرم نخواھد ماند

اور خود بدولت فتح و نصرت کے ساتھ دارالخلافت آگرہ کی جانب مراجعت فرمائیں کیوں کہ یہ پریشان خبریں موصول ہوئی ہیں کہ سلطان مرزا اوالغ مرزا وشاہ مرزا اور محمد علی مرزا باغی ہوگئے ہیں اور گنگا کے کنارے قنوج سے جون پور تک (کے علاقہ پر) اُنہوں نے قبضہ کر لیا ہے اور اپنے نام کا خطبہ پڑھوا رہے ہیں۔''

حضرت بادشاہ نے یہ سن کر منہ پھیر لیا اور امراء وارکان دولت پر ناراض ہوئے اور فرمایا وہ ملک جس کو بزور شمشیر حاصل کیا ہے اُسے اس طرح رائیگاں نہیں جانے دینا چاہیے۔ اس ملک پر قبضہ کریں گے اور سلطنت دہلی پر بھی حکومت کریں گے۔ جب امراء اور ارکان دولت نے دیکھا کہ حضرت بادشاہ نے اُن کی رائے پسند نہیں کی بلکہ اُس کی مخالفت کی تو امراء مذکور نے مرزا عسکری

کو ورغلایا کہ تم دہلی چلے جاؤ اور وہاں جا کر بغاوت پھیلاؤ، تب حضرت بادشاہ (مجبوراً) وہیں جائیں گے۔ امراء کے ساتھ مرزا عسکری دارالسلطنت دہلی کی طرف گیا۔ یادگار ناصر مرزا نے قلعہ چنپانیر میں آ کر تردی بیگ سے کہا کہ خزانہ میرے سپرد کر دو۔ اس پر تردی بیگ نے جواب دیا کہ حضرت بادشاہ کے حکم کے بغیر میں خزانہ تم کو نہیں دے سکتا تردی بیگ نے حضرت بادشاہ کی درگاہ میں عرض داشت پیش کی کہ یادگار ناصر مرزا خزانہ لینے کا خیال رکھتا ہے۔ اس کے متعلق جو حکم صادر فرمایا جائے (اُس پر عمل کیا جائے گا) بادشاہ نے جواب دیا کہ اُسے کچھ بھی نہ دیا جائے کیوں کہ چند روز کے بعد ہم خود اس طرف آئیں گے۔ جب بادشاہ کو معلوم ہوا کہ امراء نے میرزاؤں سے ساز باز کر لی ہے اور بغاوت پر آمادہ ہیں اور حضرت بادشاہ کا فتح مند لشکر گجرات کے مختلف مقامات پر منتشر ہے اور وہ خود ایک قلیل جماعت کے ساتھ کھنبایت میں مقیم ہیں، تو دل میں خیال کیا کہ اس جگہ سے احمد آباد کی طرف کوچ کیا جائے کیوں کہ وہاں تمام لشکر جمع ہو جائے، لہٰذا اسی روز آدھی رات کو حضرت بادشاہ کھمبایت سے سوار ہوئے اور کوچ فرماتے ہوئے احمد آباد پہنچے جب یہ خبر حضرت بادشاہ کے متعلق اس نواح میں مشہور ہوئی تو بعض لوگ امیر فتح مند لشکر میں آ کر شامل ہو گئے اور اکثر لوگ دارالخلافت کی طرف روانہ ہوئے۔ جب حضرت بادشاہ کو معلوم ہوا کہ آدمی منتشر ہو گئے ہیں اور جمع نہیں ہوتے اور سلطان مرزا اور اُس کے بیٹوں کی بغاوت کی خبریں آ رہی ہیں تو مجبور ہو کر دارالخلافت آگرہ جانے کا ارادہ فرمایا۔ اور یہ کہ حضرت بادشاہ اور امراء کے تعلقات کشیدہ ہیں اور لشکر منتشر ہے اور بادشاہ خود آگرہ روانہ ہو گئے ہیں (8) تو سلطان بہادر مذکور نے فرنگیوں (9) کے ساتھ معاہدہ کیا اور پانچ چھ ہزار حبشی غلاموں کے ساتھ فرنگیوں کی مدد سے احمد آباد کی طرف روانہ ہوا۔ اور آدھی رات کو کھنبایت سے وہاں پہنچا۔

باغیوں کا حال

ابھی حضرت بادشاہ گجرات ہی میں تھے کہ کلاں بیگ (10) کوکا، جس کی جاگیر میں پرگنہ بلگرام تھا اور شیخ پھول (11) محمد کوکلتاش اور چند دیگر امراء جو حضرت بادشاہ کے موافق تھے مرزا ہندال کے پاس آئے اور کہا کہ مہا سلطان میرزا نے بلگرام پر قبضہ کر کے اُس کو اپنا پایہ تخت بنا لیا ہے، اور شاہ مرزا کو کڑا و مانکپور کی طرف روانہ کیا ہے اور خود بلگرام میں موجود ہے، لیکن چوں کہ ابھی

اس کا لشکر منتشر ہے، اگر اس موقعہ پر آپ ذرا سی توجہ بھی فرمائیں تو خدا کے فضل و کرم سے اور شاہی اقبال سے کامیابی ہوگی۔ پس شیخ پھول، محمد کوکلتاش، کلاں بیگ اور خسرو کوکلتاش کا لڑکا جو قنوج کا حاکم تھا، اور چند دیگر امراء کے ساتھ مرزا ہندال قنوج کی جانب سلطان مرزا کے مقابلہ کے لئے روانہ ہوا۔ منازل و مراحل طے کرتے ہوئے وہ دریائے گنگ پر پہنچے۔ سلطان مرزا کو خبر ملی کہ مرزا ہندال قنوج میں آ گیا ہے تو اس نے الغ مرزا اور شاہ مرزا کو خطوط لکھے کہ جلد واپس آ جائیں کیوں کہ مرزا ہندال نے قنوج پر قبضہ کر لیا ہے۔ یہ خبر سن کر شاہ مرزا ایلغار کرتا ہوا کڑہ سے واپس ہوا الغ مرزا نے سلطان مرزا کو عریضہ لکھا کہ میرے آنے تک کسی حیلہ سے جنگ ملتوی کرتے رہو غرض کہ سلطان مرزا و الغ مرزا بلگرام سے آ کر گنگا کے کنارے پر اُترے اور مقابلہ کیا۔ مرزا ہندال نے اپنے امراء سے مشورہ کیا کہ اب کیا کرنا چاہئے۔ سب امراء نے رائے دی کہ الغ مرزا کی اس جماعت میں ملنے سے پہلے لڑائی شروع کرنا چاہئے۔

مرزا ہندال نے کہا کہ کشتیاں اتنی تعداد میں نہیں کہ دریا عبور ہو سکے۔ کلاں بیگ کوکا نے عرض کیا کہ اس جگہ غلام کی جاگیر تھی۔ اگر حکم ہو تو ایسے آدمیوں کو تلاش کروں جو پایاب مقام ڈھونڈھ لیں۔ مرزا ہندال اس پر بہت خوش ہوا اور کلاں بیگ کو سروپا عطا کیا اور کہا کہ اس سے بہتر کیا خدمت ہو سکتی ہے، جاؤ اس خدمت کو بجا لاؤ۔ کلاں بیگ مرزا سے رخصت ہوا اور اُس نے اُن اطراف کے تمام کشتی بانوں کو طلب کیا اور سروپا اُن کو دیا اور پایاب جگہ معلوم کرنے پر ہزار تنکہ کے انعام کا وعدہ کیا۔ ملاح ہر طرف پانی میں داخل ہو گئے اور دو روز بعد مرزا کے لشکر سے پانچ کوس کے فاصلے پر ایک پایاب جگہ تلاش کر لی۔ کلاں بیگ نے آ کر عرض کیا۔ مبارک ہو، بادشاہ کے اقبال سے ہم کو پایاب دستیاب ہو گیا۔ شیخ پھول کو مرزا کی خدمت میں طلب کیا گیا اور اُنہوں نے دعا کی۔ مرزا نے حکم دیا کہ خیمہ و خرگاہ اسی طرح قائم رہیں اور اپنے مسلح لشکر کو لے کر ہم اس پایاب سے دریا کو عبور کریں۔ تا کہ دشمن کو خبر نہ ہو اور ہم تیار ہو کر جنگ کر سکیں۔

مرزا کے اس حکم کے بموجب ایک پہر رات گزری تھی کہ لوگ دریا عبور کرنے کے لئے روانہ ہوئے اور ابھی نصف شب باقی تھی کہ تمام لشکر نے بخیر و عافیت دریا کو عبور کیا۔ مرزا ہندال نے خدا کا شکر ادا کیا اور حکم دیا کہ صبح کو تمام سپاہی اپنی وردیوں اور اسلحہ سے آراستہ ہو جائیں۔ آفتاب نکلنے سے قبل ہم جنگ کریں گے۔ یہ خبر سلطان مرزا تک پہنچ گئی کہ مرزا ہندال نے مع اپنے

لشکر کے دریا کو عبور کرلیا ہے۔دوسری طرف سے دشمنوں کی جماعت بھی ہتھیار پہن کر جنگ کے لئے تیار ہوگئی۔ایک پہر دن گزرا تھا کہ دونوں لشکروں میں جنگ شروع ہوئی۔اچانک قبلہ کی سمت سے ایک آندھی اُٹھی:

ز قبلہ برآمد یکے باد و گرد
کہ برچشم مردم جہاں تیرہ کرد

گھوڑوں کی ٹاپوں سے اس قدر گردوغبار اُڑا کہ دنیا تاریک ہوگئی:

ز سہم ستوراں دراں پہن دشت
زمیں شش شد و آسماں گشت ھشت

سلطان مرزا کے آدمیوں کو آندھی نے ایسا گھیرا (12) کہ اُن کو اتنا موقع بھی نہ ملا کہ دوست و دشمن میں تمیز کرسکیں اور سلطان مرزا کے لشکر کو شکست ہوئی:

زاقبال آں شاہ با عدل و داد
در فتح و نصرت فلک بر کشاد

الغ مرزا جونپور کی طرف بھاگا۔مرزا ہندال نے پرگنہ بلگرام، کلاں بیگ کو عنایت کیا اور کہا بارک اللہ تم خوب خدمت بجالائے۔انشاء اللہ جب حضرت بادشاہ گجرات سے تشریف لائیں گے تو سفارش کی جائے گی۔فتح مند لشکر بتوفیق ایزدی وبحکم ربانی

"ان اللّٰــہ ینـصـرکـم اللّٰــہ فلا غـالـب لـکـم"

سلطان مرزا (13) پسر الغ مرزا کے تعاقب میں روانہ ہوا اور کوچ کرتا ہوا اودھ (14) کے قریب پہنچا تھا کہ الغ مرزا بھی آکر مل گیا۔سب نے متحد ہوکر ہندال مرزا کا مقابلہ کیا۔دو ماہ تک دونوں لشکر ایک دوسرے کے مقابل جمے رہے۔ہندال مرزا بے چین تھا کہ جنگ شروع کرے لیکن شیخ پھول نہیں مانتے تھے اور کہتے تھے کہ صبر کرو اس لئے کہ میں وظیفہ (15) میں مشغول ہوں۔انشاء اللہ وہ خود منتشر ہوجائیں گے۔مرزا ہندال اس خبر سے خوش ہوا۔اسی اثناء میں سلطان مرزا کو خبر ملی کہ حضرت بادشاہ دارالسلطنت آگرہ واپس تشریف لے آئے ہیں۔لہٰذا دشمنوں نے تنگ آکر جنگ کی تیاری کی۔مرزا ہندال نے شیخ سے پوچھا کہ اب کیا کرنا چاہئے۔شیخ پھول نے جواب دیا چونکہ غنیم جنگ کے لئے تیار ہے اس لئے مجبوراً ہم کو بھی جنگ کرنی چاہئے۔آخرکار

دونوں جانب سے جنگ کے نقارے بجائے گئے اور باہم جنگ شروع ہوگئی۔ چوں کہ حضرت بادشاہ کا اقبال بلند تھا، ہندال مرزا کامیاب ہوا:

چو اقبال شہزادہ با عدل و داد
در فتح و نصرت بر ویش کشاد

مہا سلطان مرزا نے مع تینوں بیٹوں کے شکست کھائی اور بھاگ کر بہار کھنڈ (16) کے پہاڑ میں جو پرنیل کے قریب اور سرحد بنگال پر ہے پہنچ گئے۔ مرزا ہندال نے جون پور میں قیام کیا۔ وہ چاہتا تھا کہ جون پور کا انتظام درست کردے کہ بادشاہ کے آگرہ میں تشریف لانے کی خبر موصول ہوئی۔(17)

حوالہ جات

1- گوالیار کو تلوار اور بعض نسخوں میں بلور لکھ دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمایوں ایک مرتبہ گجرات کے قصد سے روانہ ہوا تو گوالیار میں دو ماہ قیام کر کے واپس آ گیا دوسری مرتبہ پھر روانہ ہوا تو سارنگپور تک پہنچا تھا کہ بہادر کا پیام ملا۔ جو ہر نے دونوں کو ملا دیا ہے جس سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے۔ دیکھو طبقات اکبری مطبوعہ لکھنو ص 195۔

2- موری، جو ہر نے ان واقعات کی ترتیب اور بیان میں غلطی کی ہے، دوسری ہم عصر تاریخوں میں یہ واقعات بہ تفصیل مذکور ہیں۔ مقام جنگ بھی موری نہیں بلکہ مندسور تھا (دیکھو طبقات اکبری، ص 195 اور بنرجی کی کتاب "ہمایوں بادشاہ، جلد اول ص 123، تاریخ فرشتہ بمبئی ایڈیشن۔ جلد اول ص 399)۔

3- 21 شوال 941ھ مطابق 1535ء۔

4- ہندو بیگ کی غداری کا ذکر طبقات اکبری اور فرشتہ وغیرہ نے نہیں کیا۔ ارسکن کا خیال ہے کہ جو ہر نے ہندو بیگ پر الزام اس لئے لگایا ہے کہ وہ بیرم خاں کے خلاف تھا۔ (دیکھو جلد

دوم ص 57)۔

5- قلعہ چپانیر فتح ہونے کے جو تفصیلی واقعات جوہر نے بیان کئے ہیں وہ دوسری تاریخوں سے کچھ مختلف ہیں سب سے بہتر تفصیل ہم کو مرآۃ سکندری میں ملتی ہے اُس میں کسی غداری کا ذکر نہیں بلکہ ہمایوں کے سپاہیوں نے کچھ کولیوں کو گرفتار کیا جو قلعہ میں رسد پہنچاتے تھے اور اُن پر سختی کی گئی تو اُنہوں نے پوشیدہ راستہ بتلا دیا۔ طبقات میں اس روایت کو یوں بیان کیا گیا ہے کہ خود بادشاہ قلعہ کے چاروں طرف گھوم رہے تھے کہ کچھ لوگوں پر نظر پڑی اُن کو پکڑوایا تو معلوم ہوا غلہ لے جانے والے ہیں۔ اُن ہی سے راستہ معلوم ہوا (ص 197)۔

6- شاہ ابوتراب ولی اپنی تاریخ گجرات میں خزانہ کے مال و اسباب کی زیادتی کا سبب بیان کرتے ہوئے کہتا ہے "چہ ہفت طبقہء سلاطین گجرات باوجود کمال امنیت و استقلال اندوختہ بودند" دیکھو تاریخ گجرات از ابوتراب ص 24 طبقات اکبری ص 198 میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے۔ محمود سے مراد سلطان محمود بیگڑہ ہے۔

7- تردی بیگ۔ ہمایوں کے بڑے امیروں میں سے تھا، لیکن ہمایوں کی مصیبت کے وقت اُس نے غداری کی۔ بعد میں معافی مانگ لی اور پھر درباریوں میں داخل ہو گیا۔ اکبر کی تخت نشینی کے بعد جب ہیمو نے دہلی پر حملہ کیا تو تردی بیگ نے اُس کا مقابلہ نہیں کیا بلکہ شہر چھوڑ کر اکبر کے پاس سرہند پہنچا۔ بیرم خاں نے اُس قصور میں اس کو مروا ڈالا۔ ابوالفضل کے بیان کے مطابق ہندو بیگ کو قلعہ چپانیر پر چھوڑا گیا تھا۔

8- جوہر کے بیان سے صاف ظاہر ہے کہ ہمایوں چاہتا تھا کہ گجرات کے انتظامات کو مکمل کرے اور مغلیہ حکومت کو وہاں مستحکم بنائے لیکن امراء اس کے خلاف تھے اور یہ مخالفت یہاں تک بڑھی کہ اُنہوں نے مرزا عسکری کو بغاوت پر آمادہ کر دیا۔ جوہر نے یہاں بھی اختصار سے کام لیا ہے۔ دوسری تاریخوں میں تفصیل موجود ہے۔

9- سلطان بہادر اور پرتگیزوں کے تعلقات بیان کرتے ہوئے مرآۃ سکندری کے مصنف نے چند دلچسپ باتیں لکھی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ہمایوں سے شکست کھا کر جب سلطان بہادر بھاگا اور دیو پہنچا تو پرتگیزوں نے اُس سے ایک گائے کی کھال کے برابر زمین مانگی کہ اُس میں اپنے لئے عمارت بنوالیں، بہادر شاہ نے اس درخواست کو منظور کر لیا اور پرتگیزوں سے مدد بھی لی

لیکن جب بہادر شاہ دیو سے چلا آیا تو اُنہوں نے چمڑے کے پتلے پتلے ٹکڑے کر کے دور تک زمین گھیر لی اور اُس پر قلعہ وغیرہ تعمیر کر لیا۔ اُس پر اس کو بہت غصہ آیا اور اُن کو تباہ کرنے کی تدبیریں سوچنے لگا۔

بہادر شاہ اور پرتگیزوں کے باہمی تعلقات کی طرف جوہر نے مختصر الفاظ میں اشارہ کیا ہے۔ گجرات کی تاریخوں میں مفصل حالات موجود ہیں۔

10- کلاں بیگ۔ ڈاکٹر بنرجی نے اس کو طفلاں بیگ لکھا ہے لیکن جوہر کی عبارت غور سے پڑھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ دراصل یہ لفظ کلاں بیگ ہی ہے اور کتابت کی غلطی سے کہیں طفلاں بیگ اور کہیں طقلاں بیگ لکھا گیا ہے۔

11- شیخ پھول۔ یہ شیخ محمد غوث گوالیار کے بھائی تھے۔ دونوں بھائیوں سے ہمایوں کو بہت عقیدت تھی۔ ثمرات القدس کے مصنف کا قول ہے کہ ہمایوں نے ان سے بیعت کر لی تھی۔ ان کا نام بعض کتابوں میں شیخ بہلول لکھا ہے، مثلاً توزک جہانگیری (ص 258)۔ ارسکن نے دونوں نام لکھ دیئے ہیں، لیکن ترجیح پھول کو دی ہے۔ (کیمبرج ہسٹری کی بھی یہی صورت ہے۔ اکبر نامہ کے قلمی نسخے (مملوکہ مترجم) میں بھی شیخ پھول ہی ہے (ثمراۃ القدس ص 579 ب۔ کیمبرج ہسٹری۔ جلد چہارم ص 32۔ منتخب التواریخ مطبوعہ نولکشور پریس ص 279۔ تاریخ ہندوستان از مولوی ذکاء اللہ جلد سوم۔ ص 148) بعض کتابوں میں ان کا نام شیخ چھول ہے۔

12- مردم مہا سلطان میرزا را بادر گرفت۔

13- سلطان مرزا کے باپ کا نام بھی الغ مرزا تھا اور اس کے بڑے لڑکے کا بھی یہی نام تھا۔

14- بعض مورخوں نے اجودھیا لکھا ہے۔ (کیمبرج ہسٹری آف انڈیا جلد 4۔ ص 27)

15- شیخ پھول اپنے وظائف اور دعا کے لئے مشہور تھے۔ ثمراۃ القدس کے الفاظ اُن کے متعلق یہ ہیں "وے را در علم دعوت مہارتے تمام بودہ تا بحدے کہ باجتہاد کشیدہ و بشرف استجابت دعوۃ رسیدہ و جمیع دعوات متعارفہ را از حزب البحر و حزب البر و سیف اللہ و سایہ احراز را دعوت می نمودہ آثار غریبہ بر آں مرتب بود در عہد خود عدیل و نظیر نداشتہ" (ص 580-579) طبقات اکبری میں اس کی شہادت موجود ہے۔ (ص 301)

16- کھنڈ ڈاکٹر بنرجی کا خیال ہے کہ یہ لفظ ''بہار کھنڈ'' بمعنی ملک بہار ہے۔ (جلد اول ص177)۔ارسکن صاحب نے کوچ بہار لکھا ہے۔ص90۔

17- مرزا ہندال کے اس حملہ کے واقعات سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ جوہر ہی نے بیان کئے ہیں۔ابوالفضل نے بھی اس موقع پر خلاف معمول اختصار سے کام لیا ہے۔

تیسری فصل

ہمایوں کا آگرہ واپس آنا، مرزا ہندال، شیخ پھول اور چند دیگر امراء کا جو شاہی دربار کے موافق تھے اور جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے شرف قدمبوسی حاصل کرنا، بادشاہ کا شیر خاں کے متعلق دریافت کرنا اور اُس کے خلاف جنگ کے لئے روانہ ہونا اور چنار کے قلعہ پر قبضہ کرنا۔

جب بادشاہ گجرات سے آگرہ واپس آئے تو مرزا ہندال فتح و نصرت کے ساتھ مع شیخ پھول اور چند دیگر امراء کے جو اُس کے ہمراہ تھے، بادشاہ کی آستانہ بوسی سے مشرف ہوا۔ بادشاہ نے ہندال مرزا کو طرح طرح کی شاہانہ عنایات سے سرفراز فرمایا۔ ایک جشن منایا اور اُس کی شادی کی۔ مرزا عسکری کو سرکار سنبھل میں متعین کیا (1) اور حکم دیا کہ چونکہ مہا سلطان اپنے بیٹوں کے ساتھ کوہ سنبھل (2) کی جانب چلا گیا ہے۔ تم کو چاہئے کہ اس جماعت کے دفع کرنے میں ایسی کوشش کرو کہ دنیا میں اُن کا نشان نہ باقی رہے۔ اس کے بعد سنبھل واپس آ کر قیام کرو۔ عسکری مرزا اس حکم کے مطابق سنبھل کی جانب روانہ ہو گیا انتہائی کوشش کے باوجود یہ نہ معلوم ہو سکا کہ وہ کہاں گئے اور کس پہاڑ میں چھپ گئے:

حق را ھزار شکر کہ دیدم بہ روزگار
ادبار در کرانہ و اقبال در کنار

جب بادشاہ نے دریافت کیا کہ شیر خاں کا کیا حال ہے اور وہ کس خیال میں ہے تو ارکان

دولت نے عرض کیا کہ شیر خاں روہتاس اور بھرکنڈہ (3) کے قلعہ پر قابض ہو گیا ہے اور عرصہ سے بنگالہ (4) کا محاصرہ کئے ہوئے ہے۔ اور جلد ہی اُس پر بھی قبضہ کر لے گا۔ اس خبر کو سن کر بادشاہ بہت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ افغانوں کا معاملہ یہاں تک پہنچ گیا ہے! ہمیں چنار کی جانب فوراً جانا چاہئے (5) رومی خاں (6) سے پوچھا کہ تم قلعہ چنار کے بارے میں کیا کہتے ہو، عرض کیا انشاء اللہ قلعہ کو اپنی قوت سے فتح کریں گے۔ غرض کہ چنار کی طرف کوچ کرتے ہوئے روانہ ہوئے۔ شب برات تھی کہ چنار سے پانچ کوس کے فاصلہ پر پہنچ گئے۔ اب رومی خاں اس سوچ میں پڑ گیا کہ چنار کے قلعہ کی حقیقت کیسے معلوم ہو، کونسا برج گرایا جائے اور کس طرف سے نقب لگایا جائے۔ آخر کار اُس نے مصلحتاً اپنے غلام کلانات (7) کو اس قدر مارا کہ چوٹ کے نشان اُس کے جسم پر معلوم ہونے لگے اور حکم دیا کہ قلعہ میں افغانوں کے پاس جاؤ اور کہو کہ میں رومی خاں کا غلام تھا، مجھے بے قصور اس قدر مارا ہے کہ میں بھاگ کر آپ کی پناہ میں آیا ہوں اور اُس حیلہ سے قلعہ کی ساری حقیقت معلوم کرو کہ کون سے برج پر نقب لگانا چاہئے۔ اور اس کے بعد بھاگ کر یہاں واپس آ جاؤ۔

کلانات نے ایسا ہی کیا۔ وہ قلعہ کے اندر داخل ہوا۔ افغانوں نے اس کا علاج کرایا اور جب اُس کے زخم اچھے ہو گئے تو اُس نے افغانوں سے کہا کہ اگر آپ مناسب سمجھیں تو قلعہ اور برجوں کی حقیقت سے مجھے آگاہ کریں، تاکہ میں قلعہ کی محافظت کا انتظام کروں اور ہر جانب توپیں نصب کرنے کی مناسب جگہ بتاؤں اور کوئی جگہ ایسی نہ چھوڑوں کہ رومی خاں قلعہ کے قریب بھی آ سکے۔ افغانوں نے ایسا ہی کیا اور قلعہ کی مکمل حقیقت کلانات پر ظاہر کر دی کہ وہ جس طرح سے چاہے تدبیر کر سکے۔ کچھ عرصہ تک کلانات قلعہ میں مقیم رہا۔ اور جب پورے طور سے اُس کی حقیقت سے واقف ہو گیا تو بھاگ کر رومی خاں کے پاس آ گیا اور قلعہ کی ساری حقیقت رومی خاں کو بتائی اور مشورہ دیا کہ جو برج دریا کی طرف ہے گرانا چاہئے اور وہیں نقب بھی لگانا مناسب ہو گا۔ تاکہ لوگ قلعہ کے قریب نہ آ سکیں اور مورچے نہ بنا سکیں۔ (8) رومی خاں نے بڑی توپ دریا کے کنارے والے برج کے مقابل قلعہ کی برابر نصب کی اور برج مذکور کو گرا کر قلعہ کا محاصرہ کیا۔ اور موروچوں پر امراء کو متعین کر دیا۔ اسی اثناء میں محمد زماں مرزا، اور سلطان مرزا مع اپنے بیٹوں کے خدمت میں حاضر ہوئے، بادشاہ نے اُن کا قصور معاف کر دیا۔

اور اُن کے حسب حال اُن پر نوازش و مہربانی فرمائی۔ رومی خاں نے بادشاہ کی خدمت میں عرض کیا کہ اگر حکم ہو تو ایک سرکوب (9) کشتی میں تیار کیا جائے، تا کہ قلعہ والوں پر پانی بند کر دیا جائے اور اس سے جو لوگ قلعہ کے اندر رہوں، اُن سب کو ختم کر دیا جائے۔ حکم ملا کہ جو مصلحت جانو کرو۔ پس رومی خاں نے تین کشتیوں میں ایک سرکوب مرتب کیا اور وہ اس قدر بلند بنایا گیا تھا کہ قلعہ اس سے نیچا ہو گیا۔ یہ سرکوب چھ مہینہ میں مکمل ہوا۔ رومی خاں نے عرض کیا کہ اگر حکم ہو تو سرکوب کو آگے بڑھایا جائے اور قلعہ کے قریب لے جا کر مضبوطی سے لگا دیا جائے پھر لشکر چاروں طرف سے حملہ کرے، تا کہ فتح حاصل ہو۔ بادشاہ کے حکم کے بموجب سرکوب کو لائے اور قلعہ تک پہنچایا اور پھر ہر طرف سے حملہ کر دیا۔ آدھی رات تک لڑائی جاری رہی اور سات سو مغل مارے گئے۔ ہر چند کوشش کی مگر قلعہ فتح نہ ہو سکا۔ سرکوب کا ایک حصہ دشمن نے گولے مار مار کر توڑ دیا (10) صبح سویرے سرکوب کو پھر سے درست کیا جب افغانوں نے دیکھا کہ لشکر قوی ہے اور امروز فردا میں بادشاہ اور اس کے امراء قلعہ کو فتح کر لیں گے، تو اُنہوں نے صلح کر لی۔

بخواہش نمودن زباں برکشاد
پسے آفریں شاہ را کرد یاد
کہ چوں درجہاں اوست ھوشتیار تر
جہاں داری اورا سزاوار تر
اگر میل دارد بہ جانے خوشم
بہ دندان گرفتہ بخدمت کشم

یعنی امان طلب کی تا کہ قلعہ آپ کے حوالہ کریں۔ بادشاہ نے امان دی اور قلعہ پر قبضہ کر لیا۔ رومی خاں نے قلعہ کے اندر کے توپچیوں میں سے جو افغانوں کی فوج میں تھے تین سو آدمیوں کے دونوں ہاتھ کٹوا دیئے۔ بادشاہ رومی خاں کی اس حرکت پر بہت غصہ ہوئے اور فرمایا کہ جب ان آدمیوں نے امان طلب کی تھی تو یہ مناسب نہ تھا کہ ان کے ہاتھ کاٹے جاتے۔ (11) قلعہ فتح کرنے کے بعد بادشاہ نے ایک جشن منایا اور امراء کو بھی شریک کیا۔ ان کو خلعتیں عطا کیں اور سب کو بڑے بڑے عہدے دیئے اور رومی خاں سے دریافت کیا کہ قلعہ چنار کو تم نے کیسا پایا۔ اس نے عرض کیا کہ اگر ایسا قلعہ میرے ہاتھ میں ہو تو میں کسی کو اس کے قریب نہ آنے دوں۔ اس کے بعد

دریافت کیا کہ اس قلعہ کو تمہاری رائے میں کسے دیا جائے۔ عرض کیا۔ ان امراء میں سے بجز بیگ میرک کے میں کسی کو اس کا مستحق نہیں سمجھتا۔ بادشاہ نے قلعہ کو بیگ میرک کے سپرد کیا۔ اس سے سب امیر رومی خاں کے مخالف ہو گئے اور مخالفت کی بنا پر سب نے متفق ہو کر رومی خاں کو زہر دیدیا۔ جس سے اُس کا انتقال ہو گیا۔ (12)

حوالہ جات

1- ہمایوں نے تخت پر بیٹھنے کے بعد ہی اپنے بھائیوں کو جاگیریں دے دی تھیں اور سنبھل کی جاگیر مرزا عسکری کو عطا ہوئی تھی (دیکھو طبقات اکبری ص 194۔ فرشتہ۔ جلد اول ص 397)۔

2- کوہ سنبھل سے مراد وہ پہاڑی علاقہ ہوگا جو سنبھل کی سرکار میں شامل ہو گا یہ بھی ممکن ہے کہ سلطان مرزا اس علاقہ سے گزر کر بنگال کی طرف بھاگا ہو۔

3- بھر کنڈہ کو بعض نے جھر کنڈہ لکھا ہے (طبقات ص 200۔ فرشتہ جلد اول ص 504)۔ غالباً جھاڑ کنڈہ صحیح ہے (کیمبرج ہسٹری جلد 4۔ ص 30)۔ دیکھو نوٹ نمبر 1 ص 14۔ مترجم کے مملوکہ نسخہ اکبر نامہ میں بھی جھر کھنڈا ہے۔

4- بنگالہ۔ جوہر کا مطلب بنگال کے پائے تخت غور سے ہے۔ ہمایوں کو جب معلوم ہوا کہ شیر خاں غور کا محاصرہ کئے ہوئے ہے تو اُس نے طے کیا کہ اب چنار پر فوراً حملہ کر دینا چاہئے۔ شیر خاں کو بھی جب خبر ملی کہ ہمایوں چنار کی طرف روانہ ہو گیا ہے تو اُس نے غور کے محاصرہ کے لئے اپنے بیٹے کو چھوڑا اور خود چنار کی طرف چلا گیا۔

5- جوہر کی عبارت سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ گجرات سے واپسی پر ہمایوں تقریباً ایک سال تک آگرہ میں رہا۔

6- رومی خاں نے سلطان بہادر شاہ کی ملازمت چھوڑ کر ہمایوں کی ملازمت اختیار کر لی تھی اور میر آتش کے عہدہ پر اُس کا تقرر کیا گیا تھا۔

7- کلانات۔ الیٹ نے اس غلام کا نام ''خلافات'' لکھا ہے۔ (جلد 5 صفحہ 139) ارسکن نے اپنے نوٹ میں جوہر آفتابچی کی عبارت کا انگریزی ترجمہ دیا ہے، جس میں اس غلام کا نام تو نہیں، لیکن یہ لکھا ہے کہ حبشی غلام تھا جس سے یہ خدمت لی گئی (جلد 2 صفحہ 140) اسٹورٹ کے ترجمہ میں کلانات ہے۔ مولوی ذکاء اللہ نے کلامات لکھا ہے۔ پیش نظر نسخوں میں کلانات صاف طور پر تحریر ہے۔

8- الیٹ کے ترجمہ میں یہ فقرہ نہیں ہے۔

9- ایک اونچا اور چوڑا مینار تین کشتیوں پر تیار کیا گیا۔ اس میں یہ سہولت تھی کہ قلعہ کے قریب تک لایا جا سکتا تھا۔

10- پیش نظر نسخوں میں کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ ''بطرف جنگ'' کی جگہ غالباً ''بضرب تفنگ'' ہونا چاہئے الیٹ کے نسخہ میں اس جگہ ''بہ ضرب زنگ'' ہے۔ (صفحہ 140)۔

11- تاریخ کی دوسری کتابوں میں توپچیوں کے ہاتھ کٹوانے کا واقعہ مختلف طریقوں سے بیان کیا گیا ہے مثلاً ابوالفضل کے نزدیک اس کا ذمہ دار موید بیگ تھا۔ نظام الدین احمد بخشی نے اس حکم کو ہمایوں کی طرف منسوب کیا ہے وہ لکھتا ہے کہ ''توپچیانے کہ درآں قلعہ بودند بحکم اشرف مقطوع الید گشتند'' (اکبرنامہ صفحہ 451 طبقات اکبری صفحہ 220) لیکن ہمایوں کی فطرت سے یہ امر بعید معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ہاتھ کٹوانے کا حکم دیا ہو۔ اس لئے جوہر کا بیان ہی صحیح سمجھنا چاہئے۔

12- پیالہء رحلت سرائے بقا دادند۔

چوتھی فصل

بادشاہ کا بنگالہ [1] کی طرف کوچ فرمانا

چنار کا قلعہ فتح ہونے کے بعد بادشاہ وہاں سے روانہ ہوئے اور بنارس کے قریب قیام کیا اور شیر خاں سوری کے متعلق دریافت کیا کہ کیا خبر ہے۔ رائے بوچا [2] نے عرض کیا کہ شیر خاں بنگالہ کا محاصرہ کئے ہوئے ہے اور تباہ کر چکا ہے۔ اور اس بات کا اندیشہ ہے کہ وہ جلد ہی بنگالہ پر قابض ہو جائے گا۔ بادشاہ نے فرمایا کہ جب تک افغان بنگالہ کے محاصرہ میں مصروف ہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم قلعہ روہتاس اور بہر کنڈہ کی طرف متوجہ ہوں۔ چنانچہ بادشاہ بہر کنڈہ کی طرف روانہ ہوئے اور دریائے سون پر پہنچے تھے کہ خبر ملی کہ شیر خاں نے بنگالہ [3] پر قبضہ کر لیا، اور اُس کو اپنے تصرف میں لے لیا اور ملک بنگالہ کا خزانہ رہتاس اور بہر کنڈہ میں لے آیا۔ بادشاہ نے مرزا ہندال اور یادگار خسرو اور کوکلتاش کو دہلی کی جانب رخصت کیا اور (فرمایا) کہ مرزا یادگار ناصر اور فخر علی بیگ پایۂ تخت دہلی میں ٹھہریں اور مرزا ہندال اور نور محمد مرزا اور خسرو کوکلتاش دارالخلافہ آگرہ میں اقامت پذیر ہوں۔ جب ان لوگوں کو دہلی اور آگرہ کی طرف روانہ کر دیا تو خود بادشاہ بہر کنڈہ کے قلعہ کی طرف بڑھے۔ شاہی لشکر بہر کنڈہ کے اطراف میں پہنچ گیا۔ بادشاہ نے قبل حسین ترکمان [4] کو بطور قاصد شیر خاں کے پاس بھیجا اور فرمان صادر کیا کہ چتر اور تخت اور خزانہ ہماری درگاہ میں بھیج دے اور ملک بنگالہ اور قلعہ رہتاس کو خالی کر کے شاہی ملازموں کے سپرد کر دے۔ اس کے بدلے قلعۂ چنار، شہر جونپور اور ہر وہ مقام جو اُس کو پسند ہو، دیدیا جائے گا۔ شیر خاں نے اُس کو منظور نہیں کیا اور کہا کہ میں نے پانچ چھ سال کی مسلسل جدوجہد کے بعد تلوار کے زور سے بنگالہ فتح کیا ہے اور میرے لشکر کا بیشتر حصہ اس میں مارا گیا ہے پھر میں کس طرح بنگالہ کا ملک دے

سکتا ہوں۔اسی اثناء میں شاہ بنگالہ کی عرضداشت آئی کہ بادشاہ کوچ کرتے ہوئے گڑھی (5) کی طرف تشریف لائیں۔اس عرضداشت کو سنتے ہی بادشاہ نے کوچ کیا، اتنے میں حسین ترکمان جو قاصد ہو کر گیا ہوا تھا واپس آیا اور عرض کیا کہ شیر خاں نے شاہی فرمان قبول نہیں کیا اور پہاڑ کے پیچھے سے بنگالہ کی طرف بڑھ رہا ہے۔شاہی لشکر مینہ (6) کے قریب پہنچا تھا کہ سید محمود شاہ بنگالہ جو شکست خوردہ اور زخمی تھا، حاضر خدمت ہوا۔اور عرض کیا کہ بنگالہ میں ہمارے پاس اس قدر ذخیرہ ہے کہ اگر ہاتھ آجائے تو ساری دنیا کے خراج کے برابر ہوگا۔بادشاہ نے تسلی بخش اور شفقت آمیز الفاظ سے اُس کو سرفراز فرمایا کہ تمہارا ملک فتح کرنے کے بعد تم ہی کو واپس کر دیا جائے گا اور کہا کہ ہمت سے کام لو، مردوں کے ساتھ یہی ہوتا چلا آیا ہے۔بادشاہ نے جہانگیر قلی بیگ، بیگ علی، زندار بیگ، مغل بیگ، حاجی محمد کوکہ علی خاں مہاولی (7) حیدر بخشی اور مہر زنبور (8) اور چند امراء کو مقرر کیا کہ بنگالہ کی طرف جائیں اور گڑھی پر قبضہ کرلیں۔امرائے مذکور حکم ملتے ہی روانہ ہو گئے۔ گڑھی کے قریب پہنچے تو معلوم ہوا کہ شیر خاں کا بیٹا جلال خاں اس جگہ موجود ہے۔شاہی امراء لڑنے کے لئے آگے بڑھے اور گڑھی کے قریب ایک وسطی مقام (9) پر آگئے جلال خاں نے اپنے آدمیوں کو متعین کیا (اور کہا کہ) ایک طرف گنگا ہے اور دوسری طرف پہاڑ جہاں ایک تنگ راستہ ہے، اس تنگ راستہ سے جا کر پیش قدمی کرو۔چنانچہ لشکر کے پیچھے سے آکر اُسی تنگ راستہ پر قبضہ کرلیا۔اور وہ خود بھی اُسی طرف سے فوج کو ترتیب دے کر لایا اور جنگ شروع کر دی۔بادشاہ کے امراء نے شکست کھائی۔علی خاں مہاولی اور حیدر بخش شہید ہوئے یہ خبر بادشاہ کو پہنچی تو وہ بہت رنجیدہ ہوئے۔وہ امراء جو زندہ بچ گئے تھے بادشاہ کی خدمت میں کہل گرام (10) کے مقام پر حاضر ہوئے۔اب گڑھی کی طرف سے کوچ کیا۔اللہ تعالیٰ کی قدرت سے بارش شروع ہوگئی۔چند گھنٹوں کے بعد جب بارش بند ہوگئی تو شامیانے اور خیمے نصب کئے گئے اور حاجی محمد بیگ کو مقرر کیا گیا کہ گڑھی کی خبر لائے اور یہ کہ جلال خاں کہاں ہے۔حاجی محمد گیا اور خبر لایا کہ جلال خان گڑھی میں موجود ہے۔اور شیر خاں نے اپنے بیٹے جلال خاں کو لکھا ہے کہ میں خزانہ رہتاس روانہ کرتا ہوں۔جب تک میں اس کام کو مکمل کروں تم بہر کنڈہ کی طرف سے ہوتے ہوئے آؤ تاکہ بادشاہ بنگالہ میں آجائیں۔اس کے بعد مہم کے متعلق جو مناسب ہوگا، کیا جائے گا۔اور دیکھیں کیا ہوتا ہے۔جب جلال خاں کو خبر ملی کہ شیر خاں رہتاس پہنچ گیا، تو وہ بھی گڑھی کو چھوڑ کر چلا گیا (11)

اور آدھی رات گئی تھی کہ حاجی محمد قشقہ اور مغل بیگ نے آکر مبارک باد پیش کی کہ جلال خاں گڑھی کو چھوڑ کر چلا گیا ہے۔ اُسی وقت بادشاہ نے بنگالہ (غور) کی جانب کوچ کیا اور چند روز بعد (غور) پہنچ گئے۔ (12) ملک بنگالہ کے باشندے افغانوں کے ظلم وستم سے خستہ اور پریشاں حال تھے۔ غور میں ہر طرف مردے پڑے ہوئے تھے اور گلیوں اور بازاروں میں تعفن پھیلا ہوا تھا، لیکن بادشاہ کے مبارک قدموں کی برکت سے تھوڑے ہی عرصہ میں از سر نو آباد ہو گیا۔ ملک بنگالہ کو بادشاہ نے اپنے خاص امراء میں تقسیم کر دیا اور یہاں نو ماہ تک مقیم رہے (13) اور اس قدر عیش و آرام میں محو رہے کہ ایک ماہ تک بادشاہ کو کوئی نہ دیکھ سکا۔ کیونکہ وہ محل کے اندر ہمیشہ خلوت میں رہتے تھے۔ یہاں تک کہ خبر پہنچی کہ شیر خاں نے بنارس پر قبضہ کر لیا ہے۔ اور میر نذرین کو مع سات سو مغلوں کے قتل کر دیا ہے (14) اور قلعہ چنار و جون پور کا محاصرہ کئے ہوئے ہے اور اپنی فوجیں قنوج تک بھیج کر اُس پر بھی قبضہ کر لیا ہے۔ اور میران سید علاؤالدین بخاری کے خاندان کو قید کر کے روہتاس بھیج دیا ہے۔ جب یہ خبر بادشاہ کو پہنچی تو ان کو اس کا یقین نہیں آیا کیونکہ (اُن کے خیال) میں شیر خاں کی یہ مجال نہ تھی کہ ایسا کر سکے۔ پھر مجلس خاص بلائی اور امراء سے دریافت کیا کہ ملک بنگالہ کس کے سپرد کیا جائے۔ امراء اور ارکان دولت نے عرض کیا کہ حضرت بادشاہ جس کو مناسب اور مستحق خیال فرمائیں اُس کو بخش دیں۔ شاہی حکم ہوا چوں کہ زاہد بیگ ہمیشہ سے ہمارے لطف و کرم کا خواہاں اور امیدوار ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بنگالہ کی حکومت اُسی کے سپرد کی جائے، اور چند امراء کو مثلاً حاجی محمد کوکا، قاسم بیگ وزندار بیگ کو اُس کے ساتھ متعین کیا جائے۔ زاہد بیگ نے اسی مجلس میں عرض کیا کہ کوئی اور جگہ ایسی نہیں جو میرے قتل کے لئے مقرر ہو سکے کہ آپ بنگالہ میں مجھے متعین فرما رہے ہیں۔ اس جواب پر بادشاہ کو بے حد غصہ آیا اور فرمایا کہ اس بزدل کو ابھی قتل کیا جائے۔ زاہد بیگ اُٹھ کھڑا ہوا اور باہر چلا گیا۔ حضرت بیگہ بیگم (15) نے ہر چند درخواست کی کہ میری خاطر اس کا گناہ بخش دیا جائے اور حضور اس کے خون سے درگزر فرمائیں، اور تشفی وتسلی دے کر اس کو بنگالہ میں چھوڑ دیں، لیکن بادشاہ نے قبول نہ کیا اور اُس کو سزا کا حکم دیا۔ بیگہ بیگم نے زاہد بیگ سے کہلا بھیجا کہ میں نے تمہارے قصور کی معافی کے لئے بادشاہ سے بہت کچھ درخواست کی، مگر قبول نہ ہوئی اب اپنی فکر خود کرو۔ بیگہ بیگم کو اُس کے ساتھ اتنی ہمدردی اس لئے تھی کہ اُس کی ہمشیرہ زاہد بیگ کے گھر میں تھی۔ اب زاہد بیگ نے یہی بہتر سمجھا کہ وہاں سے فرار ہو جائے۔ پس

حاجی محمد کوکہ اور زندار بیگ کو زاہد بیگ نے ورغلایا اور تینوں متفق ہو کر فرار ہو گئے، اور آگرہ پہنچے اور مرزا ہندال کو فریب دے کر بغاوت پر آمادہ کیا۔ مرزا ہندال چاہتا تھا کہ اُن کے اور خسرو کوکلتاش اور چند دوسرے امیروں کے مشورے سے جو وہاں موجود تھے خطبہ اپنے نام پر پڑھوائے (لیکن) نورالدین محمد مرزا نے مرزا ہندال سے کہا کہ تم شیخ پھول کو قتل کر دو۔ تاکہ ہم کو یقین آجائے کہ تم بادشاہ سے واقعی برگشتہ ہو گئے ہو۔ اُس وقت ہم بھی تمہاری اطاعت کریں گے اور تمہارے نام کا خطبہ پڑھیں گے۔ پس مرزا ہندال نے نورالدین محمد مرزا کو حکم دیا کہ جاؤ اور شیخ پھول کو حیلہ سے ختم کر دو۔ پھر شیخ پھول پر بہتان لگایا کہ تم نے شیر خاں کو سامان جنگ بھیجا۔ اور اُس سے خط و کتابت کی۔ اس بہانہ سے شیخ مذکور کو قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد مرزا ہندال کے نام کا خطبہ پڑھا گیا۔

جب یہ خبر لاہور میں مرزا کامران کو پہنچی کہ بادشاہ بنگالہ میں ہیں اور مرزا ہندال دہلی میں اپنے نام کا خطبہ پڑھوا رہا ہے تو اُس نے کہا کہ یہ اچھا نہ ہوا۔ چنانچہ اُس نے امراء سے مشورہ کیا کہ دہلی اور آگرہ جا کر اس فتنہ کو فرو کرنا چاہئے۔ اور کوچ کرتا ہوا دہلی کی طرف روانہ ہوا۔ مرزا یادگار ناصر و فخرالدین علی بیگ دہلی میں قلعہ کے اندر موجود تھے اور مرزا ہندال دہلی کا محاصرہ کئے ہوئے تھا۔ جب شیخ پھول کے مارے جانے اور مرزا ہندال کے نام سے خطبہ پڑھے جانے کی خبر بنگالہ میں بادشاہ کو پہنچی تو وہ نہایت پریشان ہوئے اور خان خاناں لودھی کو متعین کیا کہ جائے اور منگیر میں ٹھہرے اور اُس وقت تک وہیں قیام کرے جب تک عقب سے لشکر نہ پہنچے۔ خان خاناں مذکور رخصت ہو کر آیا منگیر میں قیام پذیر ہوا۔ بادشاہ بنگالہ کے انتظامات کی طرف متوجہ ہوئے کہ کس کو وہاں چھوڑیں۔ گویا جہانگیر قلی بیگ، شادماں بیگ، نہال ابوتراب بیگ اور چند اور امراء کو وہاں چھوڑیں۔ آخر یہ طے پایا کہ جہانگیر قلی بیگ، نہال بیگ اور چند دوسرے امیروں کو بنگالہ میں چھوڑ جائیں۔ چناں چہ وہ خود وہاں سے روانہ ہوئے اور منگیر کی طرف چلے۔ اسی اثنا میں یہ خبر موصول ہوئی کہ خواص خان نے یورش کر کے منگیر کے دروازوں کو جلا ڈالا اور خانخاناں لودھی کو زندہ گرفتار کر کے شیر خاں کے پاس لے گیا۔ بادشاہ اس خبر سے بہت متردد ہوئے (16) اور مرزا عسکری سے فرمایا کہ تم اپنی چار آرزوئیں مجھ سے طلب کرو۔ مرزا نے عرض کیا کہ میں اپنے امیروں سے مشورہ کر کے عرض کروں گا۔ حکم ہوا کہ ایسا ہی کرو۔ مرزا نے اپنے امیروں سے پوچھا کہ بادشاہ سے کیا

مانگوں۔ امراء نے عرض کیا کہ ہم آپس میں مشورہ کر کے آپ کو بتائیں گے۔

مرزا کے امیروں نے سوچا کہ پہلے مرزا ہی سے معلوم کرنا چاہئے کہ ان کی اپنی کیا خواہش ہے۔ چناں چہ وہ آئے اور مرزا سے دریافت کیا کہ اس سلسلے میں آپ کی کیا رائے ہے۔ مرزا نے کہا کہ کچھ مال اور جنس اور کچھ بنگالہ کا سامان، چند خوب صورت کنیزیں اور چند خواجہ سرا لینا چاہتا ہوں۔ مرزا کے امراء کو اس جواب سے بڑا تعجب ہوا۔ مرزا نے جب یہ دیکھا کہ اُس کے امراء اس رائے سے متفق نہیں اور اس سے اُن کا مقصود حاصل نہیں ہوسکتا تو اصرار کے ساتھ دریافت کیا کہ اس بارے میں اُن کی کیا رائے ہے، بتلائیں۔ امراء نے عرض کیا کہ اس وقت بادشاہ کا شیر خاں سے مقابلہ ہے۔ سرفروشی اور سپہ گری کا وقت ہے آپ کو چاہئے کہ اس موقعہ پر بادشاہ سے بہادر اور دلیر سپاہی اور کچھ آزمودہ کار آدمی اور ایک کثیر رقم کا مطالبہ کریں اور درخواست کریں کہ یہ مہم ہمارے سپرد کی جائے۔ پھر ہم جانیں اور شیر خاں۔

مرزا عسکری نے اس رائے کو پسند کیا اور بادشاہ کی خدمت میں یہی عرض کیا۔ بادشاہ نے درخواست منظور فرمائی اور کثیر مال و زر عنایت فرمایا اور چند نامی امراء مثلاً قاسم قراچہ، کلاں بیگ کوکہ، بابا شیخ قور بیگی اور چند اور ہوشیار امراء کی ایک جماعت اُس کے ساتھ کر دی اور شیر خاں کے خلاف مہم پر روانہ کیا اور ہدایت کی کہ چند منزل آگے جائیں اور گڑھی سے گزر کر کھل گرام میں لشکر کے پہنچنے تک انتظار کریں اور شیر خاں کی بابت خبریں معلوم کر کے بادشاہ کو مطلع کرتے رہیں۔

چناں چہ شاہی حکم کے بموجب مرزا کوچ کرتا ہوا کھل گرام پہنچا۔ وہاں پہنچ کر معلوم ہوا کہ شیر خاں کے لشکر نے چنار اور جون پور کے قلعوں کا محاصرہ کر لیا ہے اور قنوج تک تمام ملک پر قابض ہے۔ نیز یہ کہ اُس نے اپنا تمام لشکر رہتاس کے اطراف و اکناف میں جمع کر کے راستے بند کر دیئے ہیں۔

مرزا عسکری نے بادشاہ کی خدمت میں عرض داشت بھیجی۔ بادشاہ بنگالہ (غور) سے کوچ کرتے ہوئے مونگیر پہنچے۔ مرزا عسکری اور اُس کے ساتھی امراء بادشاہ سے دریا کے کنارے ملے۔ بادشاہ نے تمام مرزاؤں اور امراء کو طلب کیا اور مشورہ کیا کہ کیا کرنا چاہئے۔ دریائے گنگا کو عبور کیا جائے یا نہیں۔ پھول بیگ اور ملا محمد فرخ علی (17) اور دوسرے امراء نے مشورہ دیا کہ دریا کو عبور کرنا مناسب نہیں، بلکہ کنارے کنارے سیدھا جونپور کی طرف جانا چاہئے اور جون پور میں

اُس وقت تک توقف کرنا چاہئے جب تک اس علاقہ کی اور دہلی (18) کی فوج اور ساز و سامان وہاں پہنچے تا کہ موسم برسات کے بعد فوجوں کو اکٹھا کر کے لڑائی شروع کی جائے۔ موید بیگ نے اس رائے کی مخالفت کی اور کہا کہ اس سے شیر خاں یہ سمجھے گا کہ بادشاہ نے اس میں تردد کیا (19) کہ دریا کو عبور کریں اور وہ زیادہ دلیر ہو جائے گا، اس لئے دریا کو ضرور عبور کرنا چاہئے، اور چوں کہ جب قضا آتی ہے تو بینائی جاتی رہتی ہے، بادشاہ نے موید بیگ کی رائے کو پسند کیا اور لشکر کو دریا پار کرنے کا حکم جاری فرما دیا۔ اگر چہ پھول بیگ و ملا احمد فرخ علی نے بادشاہ سے عرض کیا کہ یہ رائے کسی طرح مناسب نہیں معلوم ہوتی، حضرت پر یہ روشن ہو جانا چاہئے۔ (20)

غرض کہ جب تمام لشکر دریا کے پار ہو گیا اور کوچ کرتا ہوا حضرت شیخ یحییٰ منیری (21) کے مقبرے کے پاس پہنچا تھا کہ چنداول (22) کے کچھ لوگ آئے اور بادشاہ سے عرض کیا کہ افغانوں کا لشکر عقب سے نمودار ہوا ہے۔ بادشاہ نے حکم صادر فرمایا کہ منادی کر دی جائے کہ تمام سپاہی اپنا اپنا سامان ساتھ رکھیں۔ پھر وہاں سے روانہ ہوئے۔ دوسرے دن خبر ملی کہ آج دونوں لشکر مقابل ہوئے اور تیر و تفنگ سے جنگ ہوئی۔

تیسرے دن پھر کوچ کیا۔ خبر ملی کہ اس کوہ شکن توپ کو جس سے قلعہ چنار کے برج کو منہدم کیا تھا اور جو کشتی میں تھی، افغان لے گئے۔ بادشاہ نے سپاہیوں کو مسلح ہو کر سوار ہو جانے کا حکم دیا۔ چوتھے دن لشکر کے سپاہی مسلح ہو کر سوار ہو گئے۔ ایک پہر دن گزرا تھا کہ چوسہ پر پہنچ گئے۔ ہنوز لشکر نے پڑاؤ نہ کیا تھا کہ مشرق سے بے اندازہ غبار اُٹھتا دکھائی دیا۔ بادشاہ نے حکم دیا کہ معلوم کرو، یہ غبار کیسا ہے، کچھ ہی دیر گزری تھی کہ لوگوں نے خبر دی کہ شیر خاں یلغار کرتا ہوا آ پہنچا ہے۔ بادشاہ نے امراء سے مشورہ کیا کہ ایسی صورت میں کیا کرنا چاہئے۔

قاسم حسین سلطان نے عرض کیا کہ شیر خاں آج اٹھارہ انیس کوس چل کر آیا ہے، اُس کے گھوڑے خستہ ہو گئے ہیں اور ہمارے لشکر کے گھوڑے نسبتاً (23) قابل جنگ ہیں۔ اس لئے آج ہی لڑنا چاہئے۔ دیکھئے خدائے تعالیٰ کس کو فتح نصیب فرمائے۔ ع

"تا درمیان خواستہء کردگار چیست"

بادشاہ نے اس کو منظور کر لیا، لیکن موید بیگ کو یہ رائے پسند نہیں آئی۔ اس پر بادشاہ نے بھی موید بیگ سے اتفاق کرتے ہوئے فرمایا کہ جنگ میں توقف کرنا چاہئے۔ عجلت مناسب نہیں۔

جب امراء اور سپاہیوں نے زبان مبارک سے یہ بات سنی تو اُن کا دل ٹوٹ گیا۔

(بہر حال) لشکر نے قیام کیا اور شیر خاں نے بھی اپنے لشکر کو مقابل ہی ٹھہرا دیا اور مٹی کا عارضی قلعہ تیار کیا اور اپنی ساری فوج کو اُس کے اندر لے لیا۔ (تقریباً) دو ماہ دونوں لشکر ایک دوسرے کے مقابل پڑے رہے اور روزانہ ہی آپس میں لڑائی ہوتی تھی اور جانبین کے آدمی کام آتے تھے۔ ڈھائی ماہ بعد برسات کا زور ہوا اور شیر خاں کے قلعہ میں پانی بھر گیا۔ چنانچہ وہاں سے سیدھی جانب تین چار کوس ہٹ کر ایک پہاڑ کے دامن میں شیر خاں نے پڑاؤ کیا اور روزانہ کی جنگ بند ہو گئی۔ (24) آخر یہ مصلحت سمجھی کہ شیر خاں کے سامنے صلح کی تجویز پیش کریں اور صلح کر لی جائے۔ چنانچہ مشیخت مآب سلالۃ المشائخ شیخ خلیل کو جو قطب الاقطاب شیخ الاسلام حضرت شیخ فریدالدین گنج شکر رحمتہ اللہ علیہ کی اولاد میں سے تھے، شیر خاں کے پاس مصالحت کے لئے روانہ کیا گیا۔ شیخ مذکور نے وہاں پہنچ کر شیر خاں کو بہت کچھ نصیحت کی۔ وہ صلح پر راضی ہو گیا اور کہنے لگا کہ اس شرط پر کہ قلعہ چنار مجھے دیدیا جائے (صلح ہو سکتی ہے)۔

شیخ مذکور نے بادشاہ کو لکھا کہ شیر خاں قلعہ چنار سے متعلق گفت و شنید کر رہا ہے اگر قلعہ اس کو دیدیا جائے تو وہ مصالحت کے لئے رضامند ہے۔ بادشاہ کے امراء نے اس کو مصلحت کے خلاف سمجھا کہ قلعہ چنار شیر خاں کو دیا جائے آخر کار اسی وجہ سے صلح کا معاملہ ختم ہو گیا۔ (25)

حوالہ جات

1- قرون وسطیٰ میں اکثر ''بنگالہ'' ہی استعمال ہوتا تھا۔ جوہر نے بھی اسی طرح لکھا ہے۔ چنانچہ ترجمہ میں اسی طرح قائم رکھا ہے۔ خواجہ حافظؒ کا مشہور شعر ہے:

شکر شکن شوند ہمہ طوطیان ھند

زین قند پارسی کہ بہ بنگالہ می رود

2- رائے بوچا۔ پیش نظر نسخوں میں یہ نام اسی طرح ہے۔ اسٹورٹ کے ترجمہ میں اس کو ''رائے

پوجا راجہ بنارس'' لکھا ہے۔

3- غور جیسا کہ پہلے بتلایا گیا ہے جوہر نے ''بنگالہ'' لکھا ہے، لیکن اس سے مطلب غور ہی ہے۔ جو بنگال کا پایہ تخت تھا۔

4- پیش نظر نسخوں میں یہ نام اسی طرح ہے۔ مولوی ذکاء اللہ نے تاریخ ہند (جلد سوئم صفحہ 153) میں بھی قبل حسین ترکمان ہی لکھا ہے۔ مولوی احمد الدین نے اپنے ترجمہ میں صرف حسین ترکمان لکھا ہے۔

5- یہ مقام بہار و بنگال کی سرحد کے قریب تھا۔

6- مینہ۔ ولیم ارسکن نے بھی اپنی تاریخ میں اس مقام کا نام مونیہ لکھا ہے جو آرہ اور دیناپور کے درمیان گنگا اور سون کے سنگم پر واقع ہے (جلد دوئم صفحہ 134)۔

7- اکبر نامہ میں علی خاں مہاونی ہے۔ مولوی ذکاء اللہ نے مہاوتی لکھا ہے۔ ابوالفضل کی مرتب کردہ فہرست ان ناموں سے کچھ مختلف ہے۔ (اکبر نامہ دفتر اول ص152)۔

8- مہر زنبور۔ یہ نام ہر نسخہ میں مختلف طریقہ پر لکھا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کاتبوں نے بغیر سمجھے ہوئے نقل کر دیا ہے۔ عبدالسلام کلیکشن کے نسخہ میں مہر زنبور لکھا ہے۔ شیفتہ کلیکشن اور دہلی کے نسخہ میں میرزا نبور پڑھنے میں آتا ہے۔ اسٹورٹ نے اپنے ترجمہ میں ان ناموں کے لکھنے کی زحمت ہی نہیں فرمائی۔ صرف جہانگیر قلی کے نام پر اکتفا کیا ہے (ترجمہ اسٹیورٹ ص12۔ نسخہ عبدالسلام کلیکشن ص113)۔

9- جائے قلب۔

10- اکبر نامہ (مطبوعہ کلکتہ) میں کہلگام لکھا ہے۔ ارسکن نے بھی کہلگام ہی لکھا ہے دیکھو (اکبر نامہ جلد دوئم ص126)۔

11- گڑھی سے روانہ ہونے سے پہلے جلال خاں نے ہمایوں کی فوج کے ایک دستہ کو جو جہانگیر قلی کی سرکردگی میں آگے بڑھ گیا تھا شکست دی۔ جوہر نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے، لیکن اور تاریخوں میں یہ واقعہ موجود ہے (طبقات اکبری ص200)۔

12- یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ جلال خاں نے ہمایوں کو روکے رکھا اور اس عرصہ میں شیر شاہ کو موقع مل گیا کہ بنگال کا خزانہ غور سے روہتاس گڑھ منتقل کردے۔

13- طبقات اکبری اور فرشتہ نے تین ماہ لکھا ہے۔ (طبقات ص 600۔ فرشتہ جلد اول ص 405)۔

14- پروفیسر قانون گو اپنی تاریخ شیر شاہ میں لکھتے ہیں کہ جوہر نے یہ نہیں بتلایا کہ سات سو مغلوں کو شیر شاہ نے کس جگہ قتل کیا، لیکن پیش نظر نسخوں سے صاف ظاہر ہے کہ یہ واقعہ بنارس میں ہوا۔ غالباً پروفیسر مذکور کے نسخہ میں عبارت مختلف ہوگی (شیر شاہ ص 175)۔
میر نذرین صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ ارسکن اور دوسرے مورخوں نے میر فضل لکھا ہے۔ (ارسکن جلد دوم ص 151)۔ میر فضل بنارس کا حاکم تھا۔

15- بیگہ بیگم ہمایوں کی بیوی کا نام تھا۔

16- اس موقع پر یہ بتانا بے محل نہ ہوگا کہ ہمایوں نے اپنی فوج کو تین حصوں میں تقسیم کر کے اپنی قوت کو کمزور کر دیا تھا۔ فوج کا ایک حصہ خانخاناں لودھی کے ہمراہ منگیر چلا گیا، دوسرا حصہ جہانگیر قلی کے پاس غور میں رہا اور تیسرا حصہ خود بادشاہ کے ساتھ روانہ ہوا۔ شیر خاں نے اس سے پورا فائدہ اٹھایا اور نہایت ہوشیاری سے تینوں حصوں کو علیحدہ علیحدہ شکستیں دیں۔

17- بعض نسخوں میں ان دونوں امیروں کو ''محرم خاص'' لکھا ہے ایک نسخے میں ''فرخ علی'' کی جگہ ''فرع علی'' لکھا ہے، جو غالباً کتابت کی غلطی ہے۔ پھول بیگ۔ یہ یقینی امر ہے کہ یہاں شیخ پھول سے مراد نہیں۔ اس وقت جو نسخے پیش نظر ہیں اُن میں صاف طور پر پھول بیگ لکھا ہے۔ لیکن صحیح پہلوان بیگ معلوم ہوتا ہے۔

18- ''لشکر آں ولایت دہلی' غالباً آن ولایت یعنی جونپور اور دہلی کے درمیان' رہ گئی ہے۔

19- ملاحظہ کردند۔

20- ہمایوں نے اس موقع پر غلط مشورے پر عمل کیا، اُس وقت یہی مصلحت تھی کہ دریا کو عبور نہ کرتا اور کسی محفوظ راستہ سے جونپور پہنچ جاتا۔ ابوالفضل نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے کہ یہ بہتر ہوتا کہ اُس وقت جنگ ملتوی کر دی جاتی، لیکن اُس نے اپنے مخصوص طرز میں اس خیال کو ظاہر کیا ہے۔

21- شیخ شرف الدین یحییٰ منیری۔ آپ کے حالات مختلف تذکروں میں ملتے ہیں۔ ثمرت القدس میں مفصل ذکر ہے۔

22- چنداول۔ یہ ترکی لفظ ہے، اس کے معنی ہیں فوج کا وہ دستہ جو فوج کے پیچھے پیچھے حفاظت کے لئے چلتا ہے بخلاف ہراول کے جو حفاظت کے لئے فوج سے آگے چلتا ہے۔ اصل نسخہ میں چنڈول ہے۔

23- پیش نظر نسخوں میں کتابت کی غلطیوں سے عبارت بے ربط ہوگئی ہے۔ ترجمہ ارسکن اور اسٹورٹ کی عبارات کی مدد سے کیا گیا ہے۔

24- مسلم یونیورسٹی کے نسخہ میں ''جنگ ہر روزہ ہر طرف شد'' تحریر ہے۔ یہ غلط معلوم ہوتا ہے۔ دہلی کے نسخہ میں ''برطرف'' صحیح معلوم ہوتا ہے۔

25- فرشتہ، نظام الدین اور بدایونی نے اس واقعہ کو مختلف طریقہ پر بیان کیا ہے، بدایونی کا قول ہے کہ ہمایوں نے پہلے ملا محمد برغری کو شیر خاں کے پاس صلح کا پیغام لے کر بھیجا تھا۔ اس پر شیر خاں نے اپنے مرشد شیخ خلیل کو ہمایوں کے پاس قاصد بنا کر روانہ کیا اور یہ شرط پیش کی اس کو (شیر خان کو) بنگال کا ملک دیدیا جائے، لیکن جوہر نے چنار کے قلعہ کا ذکر کیا ہے۔ ہم ان دونوں روایتوں سے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ شیر خاں بنگال کے علاوہ چنار پر بھی اپنا قبضہ چاہتا تھا۔ ہمایوں اس وقت سخت فکر مند تھا کہ کیا کرے، ادھر اس کے بھائی ہندال اور کامران مرزا نے دہلی اور آگرہ میں بغاوت کا علم بلند کر رکھا تھا۔ شیر خاں اس موقع سے فائدہ اٹھانا چاہتا تھا۔ اس کو یقین تھا کہ اس نازک وقت میں جو شرط بھی میں پیش کروں گا وہ منظور ہوگی، ایسی صورت میں محض قلعہ چنار طلب کرنا سمجھ میں نہیں آتا۔ بلکہ یہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ملک بنگال کے ساتھ ساتھ چنار کے مضبوط اور اہم قلعہ اور اس کے قرب و جوار کے علاقہ کو بھی قبضہ میں رکھنے کی شرط کی ہوگی تاکہ شاہان دہلی کے حملوں سے بنگال کو محفوظ رکھنے کا مکمل انتظام کیا جاسکے۔ نظام الدین، فرشتہ اور بدایونی کے مطابق صلح ہوگئی تھی اور شیر خاں نے کلام اللہ کی قسم کے ساتھ شرائط صلح کی پابندی کرنے کا وعدہ کیا تھا، لیکن بعد میں دھوکہ سے اس وقت حملہ کر دیا جب کہ مغلیہ فوج کو اطمینان ہوگیا تھا کہ اب لڑائی نہ ہوگی۔ ان مورخوں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ شیخ خلیل کو جو شیر شاہ کے پیر تھے خود شیر شاہ ہی نے ہمایوں کے پاس پیغام صلح لے کر بھیجا تھا۔ شیر شاہی اصول سیاست سے یہ امر بعید نہیں معلوم ہوتا کہ دھوکہ دے کر مخالفین پر کامیابی حاصل کی جائے، لیکن ہم اس کو بھی نظر

انداز نہیں کر سکتے کہ جوہر نے صاف طور پر کہا ہے کہ صلح نہیں ہوئی تھی۔

جوہر اور عباس سروانی مصنف تاریخ شیر شاہی، اس پر متفق ہیں کہ شیخ خلیل کو ہمایوں نے بھیجا تھا۔ (دیکھو طبقات اکبری صفحہ 201۔ منتخب التواریخ بدایونی نولکشور ایڈیشن صفحہ 94۔ تاریخ فرشتہ بمبئی ایڈیشن۔ جلد اول صفحہ 406۔ تاریخ شیر شاہی نقل نسخہ حبیب گنج صفحہ 42)۔

پانچویں فصل

افغانوں کا شب خون مارنا

جب صلح کا معاملہ ختم ہو گیا، تو شیر خاں نے اپنے امراء کو طلب کیا اور کہا، کیا امراء میں کوئی ہے جو تلوار باندھے اور مغل بادشاہ کے لشکر میں جائے۔ افغان امراء میں سے کسی نے بھی جرأت نہیں کی (لیکن) خواص خاں تیار ہو گیا اور اس نے کہا کہ نامی جوان، مست ہاتھی اور بہادر فوج مجھے عنایت کی جائے۔ میں بادشاہ کے لشکر میں جاتا ہوں اور اپنی امکانی کوشش کروں گا۔ آگے جو کچھ بھی ہو۔ یہ خدمت ایک سعادت ہے، دیکھے خدا کس کو عطا فرماتا ہے۔

شیر خاں نے بہت سے سپاہی اور جنگ آزمودہ ہاتھی خواص خاں کے سپرد کئے۔ خواص خاں نے مصلحتاً حیلہ کیا کہ دن میں جنگ کرنا اس کے امکان سے باہر ہے۔ اس لئے وہ شبخون مارے گا اور لشکر سے باہر آ گیا۔ (1)

شیخ خلیل نے بادشاہ کو لکھا کہ ہم نے شیر خاں کو صلح پر راضی کر لیا تھا۔ لیکن معاملہ طے نہیں ہو سکا۔ آج ظہر کے وقت خواص خاں ایک بڑی فوج کو لئے لشکر گاہ سے باہر آ گیا ہے، آپ ہوشیار رہیں ممکن ہے کہ کوئی حرکت (آپ کے خلاف) ہو۔ بادشاہ نے بحکم "اذا جاء القضاء عمی البصر" (یعنی جب قضا آتی ہے تو بینائی جاتی رہتی ہے) اس کی مطلق پروانہ کی۔ موید بیگ نے کہا کہ اس کا باپ غلام تھا (یعنی وہ غلاموں کی اولاد میں ہے) مقابلہ پر کیسے آ سکتا ہے (2) اور یہ نہیں سمجھا کہ اس میں غیرت خداوندی کارفرما ہے اور غرور و تکبر اس کو پسند نہیں۔ چشم زدن میں وہ کیا سے کیا کر سکتا ہے۔ سنو۔ جب امیر المومنین حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ نے ہندہ کے بیٹے کو نیزے سے مار ڈالا تو اس کی ماں نے شاہان روم و حبش و فرنگ و مصر و شام کے لشکر جمع کئے اور ہرمز

بن نوشیرواں کے سامنے عرض کیا کہ اے ابن! عربی نژاد حمزہ نے میرے لڑکے کو مار ڈالا ہے اس لئے میں نے لاتعداد فوج جمع کی ہے اور تیرے سامنے لائی ہوں اگر تو مدد کرے تو عرب بچہ کی اولاد سے (اپنے مظلوم لڑکے کا) انتقام لوں اور مکہ کو تباہ کر دوں۔ ہرمز تین لاکھ سواروں (3) کے ساتھ مدائن سے آیا اور مکہ کی سمت روانہ ہوا۔ مکہ کے قریب پہنچ کر اُحد کی پہاڑی پر پڑاؤ کیا۔ جناب رسول مقبولؐ کو خبر ہوئی کہ تمام روئے زمین کی فوج جمع ہو کر آئی ہے، حضرت رسول مقبولؐ کی زبان مبارک سے یہ الفاظ نکلے کہ ان لشکروں کی وجہ سے ہم کو کوئی فکر نہیں، کیونکہ تنہا حمزہ ان کے لئے بہت کافی ہیں۔ خدائے لایزال کی غیرت کارفرما ہوئی اور اسلام کے لشکر نے شکست کھائی۔ (4)

الغرض ساری رات غفلت میں بسر ہوئی اور علی الصباح ابھی آفتاب طلوع ہی ہوا تھا کہ خواص خان جس کی قبلہ کی طرف پشت تھی نخاس (یعنی اصطبل) پر پہنچ گیا اور وہاں لوٹ مار شروع کر دی۔ (5) تمام لشکر میں ہل چل مچ گئی۔ تھوڑی دیر میں خواص خاں (6) نے لشکر کو درہم برہم کر دیا۔ جب بادشاہ کو خبر ہوئی تو سوار ہوئے اور جنگ کا نقارہ بجوایا، کم وبیش تین سو آدمی ہو گئے۔ دیکھا کہ ایک شخص ہاتھی پر سوار آ رہا ہے۔ بادشاہ نے میر بچکہ کی طرف کی مگر وہ آگے نہ بڑھا اور سر جھکا لیا۔ اس کے دو بیٹے تھے ایک گرگ علی اور دوسرا انتھہ بیگ۔ (7) ایک کے ہاتھ میں بادشاہ کی دونالی بندوق (8) تھی اور دوسرے کے پاس نیزہ۔ تینوں باپ بیٹے بہادری میں بے مثل تھے۔ جب بادشاہ نے دیکھا کہ انہوں نے بھی دل چھوڑ دیا ہے اور کسی میں ہمت نہیں کہ لڑے تو بادشاہ نے گرگ علی کے ہاتھ سے نیزہ لے لیا اور ہاتھی کی طرف لپکے، اس کی پیشانی پر نیزہ مارا۔ ہاتھی پر ہودہ میں ایک تیر انداز بیٹھا ہوا تھا۔ اُس نے بادشاہ پر تیر چلایا جوان کے ہاتھ میں لگا۔ نیزہ ہاتھی کی پیشانی میں اس قدر پیوست ہو گیا تھا کہ زور کرنے پر بھی نہیں نکل سکا۔ بالآخر نیزہ کو اسی طرح چھوڑ دیا اور بادشاہ اپنے ساتھیوں میں واپس آئے اور بلند آواز سے کہا کہ آؤ حملہ کریں، لیکن ان کے ساتھیوں میں سے کوئی ہمت افزا آواز بلند نہ ہوئی۔ ادھر افغانوں نے تمام فوج کو زیر زبر کر دیا۔ اسی اثنا میں ایک شخص آیا اور بادشاہ کے گھوڑے کی لگام پکڑی اور کہنے لگا کہ یہ کھڑے رہنے کا وقت نہیں ہے، تمام جمعیت (9) منتشر ہو گئی۔ آپ کس کے بل پر کھڑے ہیں۔ (10):

چو بینی کہ یاراں نباشند یار
ھزیمت زمیداں غنیمت شمار

جب بادشاہ دریا کے کنارے پہنچے، گرد باد نامی ہاتھی ان کے ہمراہ تھا۔فیلبان کو حکم دیا کہ پل کو توڑ دے۔

اس نے پل کو توڑ ڈالا۔[11] بادشاہ نے اپنا گھوڑا پانی میں ڈال دیا لیکن وہ اس کے نیچے سے نکل گیا۔اسی وقت ایک شخص سامنے آیا اور مشک میں ہوا بھر کے بادشاہ سے اشارہ سے کہا کہ آپ مشک کو پکڑ لیں۔بادشاہ نے مشک پکڑ لی اور پوچھا کہ تمہارا نام کیا ہے۔اس نے کہا ''نظام''۔ ہمایوں نے کہا یعنی حضرت نظام الدین اولیاء[12] القصہ بادشاہ اس خطرہ سے بچ گئے اور اس سے وعدہ کیا کہ تجھ کو تخت پر بٹھاؤں گا۔ کچھ لوگ دریا میں ڈوب گئے، کچھ جدا ہو گئے۔بادشاہ وہاں سے آگرہ تشریف لائے۔خبر آئی کہ میر فرید غور پیچھے سے آتا ہے دوسری خبر ملی کہ شاہ محمد افغان نے آگے راستہ روک لیا ہے۔اس خبر سے لشکر کے آدمی بہت ہراساں اور پریشان ہوئے۔اس پر راجہ پربھان نے عرض کیا میر فرید غور کو جو پیچھے سے آ رہا ہے میں سمجھ لوں گا۔آپ روانہ ہوں۔اس کی کیا مجال جو مقابلہ پر ٹھہر سکے۔

چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔شاہ محمد مقابلہ پر نہ آیا اور راستہ دے دیا۔بادشاہ متواتر کوچ کرتے ہوئے کالپی پہنچے۔قاسم قراچہ کے بیٹے نے بادشاہ کی خدمت میں پیش کرنے کے لئے بہت سے تحائف جمع کئے تھے۔اس کے باپ نے جو بادشاہ کے ہمراہ آیا تھا اس کو روک دیا، اس لئے اس نے ان تحائف میں سے چند تحفے بادشاہ کو پیش کئے۔(کیونکہ) یہ واقعہ بادشاہ کے گوش گزار ہو چکا تھا اس لئے انہوں نے بجز ایک مرصع زین کے اس کی نذر قبول نہ فرمائی، اور فرمایا کہ یہ مرزا کامران کو دے دیں گے۔

وہاں سے کوچ کر کے آگرہ تشریف لائے۔جس وقت بادشاہ وہاں پہنچے مرزا کامران زر افشاں باغ میں تھے، بادشاہ کی تشریف آوری کی خبر ملتے ہی دوڑ کر مرزا کامران بادشاہ کے خلوت خانہ میں حاضر ہوا اور شرف قدم بوسی حاصل کیا۔بادشاہ گھوڑے سے اُترے۔اور مرزا کامران سے بغل گیر ہوئے۔اور اس کے خیمہ میں قدم رنجہ فرمایا۔کچھ دیر بیٹھنے کے بعد مرزا نے عرض کیا کہ بادشاہ (صحیح سلامت) تشریف لے آئے ہیں اور تھکے ہوئے ہیں۔بہتر ہو گا کہ تخت پر تشریف رکھیں[13] اور مرزا ہندال کے قصور کو میری خاطر معاف کر دیں۔مرزا ہندال اس وقت الور میں تھے۔بادشاہ نے فرمایا کہ اُس کے قصور کو تمہاری خاطر میں نے بخش دیا۔اس کو اطلاع دے دو کہ وہ

یہاں آ جائے۔ اب بادشاہ اپنے تخت پر جلوہ افروز ہوئے اور نظام کو جس نے دریائے گنگا پر مشک بادشاہ کو پیش کی تھی، وعدہ کے مطابق دو گھڑی کے واسطے اس کو تخت پر بٹھایا، (14) اس نے ان دو ساعت میں اپنا حکم جاری کیا۔

بادشاہ کے تشریف لانے کے دو تین دن بعد مرزا ہندال، یادگار ناصر مرزا اور مرزا عسکری سب حاضر خدمت ہوئے۔ بادشاہ نے فردوس مکانی (بابر) کے باغ کے سنگین محل میں ایک مجلس منعقد کی اور مرزا کامران کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا کہ تم ہی انصاف کرو۔ کس کا قصور ہے، مرزا ہندال نے بغاوت کی ہے، کیوں۔ کس وجہ سے؟ مرزا کامران نے مرزا ہندال سے دریافت کیا اور کہا کہ تم نے بادشاہ سلامت سے معاونت نہیں کی اور روگردانی کی۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ مرزا ہندال نے ندامت سے جواب دیا کہ میں کم سن ہوں، چند امراء زاہد بیگ، خسرو کوکلتاش اور حاجی محمد کوکی نے مجھے ورغلا کر غلط راہ پر ڈال دیا تھا۔ میں خود اپنی اس غلطی پر شرمندہ اور پشیمان ہوں۔ بادشاہ نے فرمایا، اچھا ہم نے مرزا کامران کی خاطر تمہارے قصور کو معاف کر دیا۔ تم کو چاہئے کہ توبہ و استغفار کرو اور اب مخالفین کی باتوں میں نہ آ جانا۔ منافق برے ہوتے ہیں۔

حضرت رسالت پناہ کی صحبت میں عبداللہ بن آبی (15) نے جو منافقوں کا سردار تھا چند مرتبہ مخالفت اور منافقت سے صحابہ میں باہم نفاق پیدا کر دیا تھا، مگر چوں کہ صحابہ کے باہمی خلوص اور عقیدت میں کوئی فرق نہ تھا اس لئے انہوں نے اس کی باتوں کا یقین نہیں کیا۔ خدا نے عبداللہ بن آبی کو منافقوں کا سردار فرمایا ہے۔

اس گفتگو کے بعد بادشاہ نے فرمایا جو کچھ ہونا تھا ہو گیا، اب ہمیں شیر خاں اور دیگر مخالفین کے استیصال کی تدبیر کرنا چاہئے، جنہوں نے صلح کے دھوکے سے چوسہ کی لڑائی میں شکست دی، شبخوں مارا اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ دریائے گنگا کے ساحل کے علاقوں پر قنوج تک قابض ہو گئے۔

جملہ امراء اور میرزاؤں نے جواب دیا کہ خدا کی عنایت اور بادشاہ کے اقبال سے اس مرتبہ بہادری اور جان نثاری دکھا کر ایسی کوشش کریں گے کہ اس کے دماغ کا کیڑا نکال دیں گے۔ (16) اس بات کے ختم ہونے پر فاتحہ پڑھی گئی اور یہ طے کیا گیا کہ 7 ذی قعدہ کو زر افشاں باغ میں ایک جشن خانہ تیار کرایا جائے۔ مرزا کامران نے عرض کیا کہ حضور والا پایہ تخت میں مقیم

رہیں اور غلام کو یہ خدمت سپرد فرمائیں، تاکہ وہ اسے بجالائے۔ بادشاہ نے جواب دیا کہ اس نے میرے ساتھ جنگ کی ہے، مجھے خود ہی اپنا انتقام اس سے لینا چاہئے۔ تم اس جگہ ٹھہرو۔ آخرالامر یہ طے پایا کہ مرزا کامران آگرہ میں قیام کریں۔

حوالہ جات

1- پیش نظر نسخوں میں غلطیاں بھی ہیں اور اختلاف بھی۔ عبارت غلط معلوم ہوتی ہے۔ ترجمہ دہلی والے نسخہ کی عبارت کے لحاظ سے کیا گیا ہے۔ اگرچہ اس میں بھی بعض الفاظ مشکوک معلوم ہوتے ہیں۔

2- اس مقام پر کتابت کی غلطی سے عبارت مسخ ہوگئی ہے، پیش نظر نسخوں کے الفاظ یہ ہیں: ''کہ جدآں غلام شد کہ اول صاحب اونتو اند......'' اس قدر یقینی ہے کہ جوہر ملک خواص کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ وہ ''وہ غلام زادہ ہے'' خواص خاں کے باپ کو فرشتہ نے ''ملک سنکھہ نام غلام او'' اور نظام الدین نے ''سکہ نام او'' لکھا ہے (طبقات اکبری ص 325۔ تاریخ فرشتہ بمبئی ایڈیشن جلد اول ص 416)۔

3- پیش نظر نسخوں میں ''سی لکھ'' صاف طور پر لکھا ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کتابت کی غلطی سے سہ کا سی ہوگیا ہے۔

4- جنگ اُحد کا حال بیان کرنے میں جوہر نے غلط بیانی کی ہے اور بے بنیاد روایتوں پر اعتبار کیا ہے۔

5- نخاس۔ اگر اس کو نخاس سمجھا جائے تو کیمپ کا وہ حصہ مراد ہوسکتا ہے جہاں جانور رکھے جاتے ہیں۔ ابوالفضل کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ شیر شاہ نے اپنی فوج کو تین حصوں میں تقسیم کیا تھا۔ ایک حصہ جو خواص خاں کی کمان میں تھا گھوم کر مغل لشکر کے عقب میں پہنچ گیا اور اچانک ان پر حملہ کر دیا۔ اسی وقت دوسری طرف سے بقیہ فوج بھی مغلوں پر ٹوٹ پڑی اور ان کو مسلح ہونے تک کا موقعہ نہ دیا (اکبر نامہ دفتر اول ص 155)۔

6- لٹن لائبریری کے نسخہ میں ''خواص خاں'' کا ذکر نہیں ہے۔ دوسرے نسخوں میں ہے معلوم ہوتا ہے کہ کاتب سے چھوٹ گیا ہے۔

7- اسٹورٹ نے تہتہ بیگ لکھا ہے۔ دیکھو ص 25 کلکتہ ایڈیشن۔

8- ذولقہ۔ اس کا ترجمہ اسٹورٹ نے دونالی بندوق کیا ہے۔ ص 25۔

9- صحبت۔ غالباً جمعیت کی بجائے کتابت کی غلطی سے لکھا گیا ہے۔

10- اس جنگ کو جوہر نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لیکن بعض واقعات رہ گئے ہیں جو ابوالفضل اور گلبدن بیگم کے یہاں ملتے ہیں مثلاً بابا جلایر، تردی بیگ اور قوچ بیگ کا اس ہنگامہ میں بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہونا اور ان کے حکم سے ملکہ حاجی بیگم کو افغانوں سے بچا کر واپس لانے کے لئے جانا اور اس کوشش میں ان کا قتل ہو جانا وغیرہ (اکبرنامہ دفتر اول ص 159)۔

(الیٹ جلد چہارم ص 375-376۔ ہمایوں نامہ گلبدن بیگم ص 41)۔

نظام الدین اور عبدالقادر بدایونی نے لکھا ہے کہ صلح ہوگئی تھی اور شیر خان نے دھوکہ سے اس وقت حملہ کر دیا۔ جب کہ بادشاہ ہمایوں صلح کی وجہ سے بالکل مطمئن ہو گیا تھا (طبقات ص 201)۔

11- ابوالفضل، نظام الدین، بدایونی، اور فرشتہ وغیرہ کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ پل ہمایوں نے نہیں بلکہ افغانوں نے توڑا تھا تا کہ ہمایوں دریا کو عبور نہ کر سکے۔ اکبرنامہ کے الفاظ یہ ہیں ''چوں آنحضرت متوجہ پل شدند پل راشکستہ یافتند۔'' اور یہی روایت صحیح معلوم ہوتی ہے کہ افغانوں نے پل کو توڑ کر مغلوں کا راستہ بند کر دیا ہوگا (اکبرنامہ دفتر اول ص 159۔ طبقات ص 201 منتخب التواریخ۔ ص 94 فرشتہ جلد اول ص 406)۔

12- جوہر کے الفاظ یہ ہیں ''یعنی حضرت نظام الدین اولیاء خواھد بود'' ہمایوں کو جب معلوم ہوا کہ اس نازک موقع پر اس کی جان بچانے والا نظام نامی کوئی شخص ہے تو حسن عقیدت کی بنا پر ہم نام ہونے کی وجہ سے ہمایوں کی زبان سے یہ الفاظ نکلے کہ اس موقع پر نظام الدین اولیاء ہی کی برکت سے خدا نے میری مدد فرمائی۔ ابوالفضل کے بیان سے اس کی تائید ہوتی ہے، وہ لکھتا ہے کہ ''آنحضرت دریں ثنا از وے پرسیدند کہ نام تو چیست او بعرض رسانید کہ

نظام فرمودند کہ نظام اولیائی ؟'' (اکبر نامہ دفتر اول صفحہ 159)۔
فرشتہ کا قول ہے کہ ہندوستانی سپاہیوں کے علاوہ اس جنگ میں ہمایوں کے ساتھ آٹھ ہزار مغل سپاہی اور سردار کام آئے۔ اس کے علاوہ گلبدن بیگم نے لکھا ہے کہ ہمایوں کی دو بیویاں یعنی چاند بی بی اور شاد بی بی، ایک لڑکی عقیقہ (غالباً عفیفہ ہوگا) بیگم اور چند عورتیں اس جنگ میں ماری گئیں، یا دریا میں ڈوب کر ہلاک ہوگئیں۔ کیوں کہ اس کے بعد ان کی کوئی خبر نہیں ملی (گلبدن بیگم صفحہ 42) ابوالفضل کے مطابق یہ ''قصہ پر غصہ'' 9 صفر 1046ھ کو واقع ہوا۔

13- پیش نظر نسخوں میں کتابت کی کچھ غلطی معلوم ہوتی ہے۔ طبقات اکبری کے بیان کے مطابق ہمایوں کے آنے کی خبر کامران کو نہیں ہوئی بلکہ بادشاہ خود براہ راست کامران کے خیمہ میں چلا گیا۔ (ص 201) جوہر کی عبارت کا ترجمہ اسٹوارٹ کے ترجمہ کی مدد لے کر قیاساً کیا گیا ہے۔

14- ابوالفضل اور فرشتہ نے لکھا ہے کہ نظام سقہ نصف دن کے لئے تخت پر بیٹھا۔

15- نسخہ مملوکہ مسلم یونیورسٹی و نسخہ مملوکہ مولوی ظفر حسن میں عبداللہ ابید لکھا ہے، اس میں شک نہیں کہ یہاں جوہر نے عبداللہ بن آبی ہی لکھا ہوگا، یہ شخص ہجرت نبوی سے پہلے رئیس الانصار تھا۔ جنگ بدر سے قبل کفار مکہ نے اس کو خط لکھا تھا۔ ان واقعات کی تفصیل کے لئے دیکھو سیرت النبی (شبلی) جلد اول ص 305۔

16- اس جگہ عبارت کتابت کی غلطی سے بے ربط معلوم ہوتی ہے۔ قیاساً ہم نے اس کو ''دو داز دمار آوریم'' پڑھا ہے۔

چھٹی فصل

بادشاہ کا شیر خاں کی جانب جنگ کے لئے دوبارہ روانہ ہونا

مرزا کامران کو رخصت (1) کر کے بادشاہ بنفس نفیس جنگ کے لئے روانہ ہوئے اور الٰہی پور میں قیام کیا۔ (2) وہاں تمام مرزاؤں کو ان کی حیثیت کے موافق گھوڑے اور خلعتیں بخشیں اور مناسب حال سامان عطا فرمایا۔ نوے ہزار مسلح سپاہی مع وردی اور ہتھیاروں کے تحریر میں آئے۔ (3) مرزا کامران کو اس جگہ سے آگرہ کی طرف رخصت کیا، اور خود کوچ کرتے ہوئے روانہ ہوئے۔ مرزا کامران آگرہ میں پہنچ کر بیمار ہو گیا اور میر ابوالبقا اور چند دیگر عمائد کو جو آگرہ میں تھے ہمراہ لے کر لاہور چلا گیا۔ بادشاہ نے شیر خاں کے مقابلہ کے لئے کوچ کیا اور منزلیں طے کرنے کے بعد قنوج کے مقام پر دریائے گنگا کے کنارے قیام کیا۔ شیر خاں ان کے مقابل مقیم تھا۔ اس وقت ارایل (4) کے راجہ کی جس کا نام پیر بھان تھا، ایک عرضداشت آئی اس میں لکھا تھا کہ بادشاہ پٹنہ (5) کی طرف تشریف لائیں تا کہ یہ خادم بھی ہم رکاب ہو سکے اور دشمنوں سے انتقام لے سکے۔ بادشاہ نے اس کو قبول نہیں کیا اور یہ طے کیا کہ یہیں دریا عبور کر کے جنگ کریں گے۔ **یفعل اللہ مایشاء و یحکم مایرید**۔ ماہ محرم عاشورہ کا دن تھا کہ لشکر نے دریائے گنگا کو عبور کیا۔ ہتھیار باندھے اور جنگ کا نقارہ بجوایا گیا۔ میمنہ اور میسرہ کی فوجیں تیار ہوئیں۔ سیدھے ہاتھ کی طرف مرزا ہندال مع امراء کے جلال خاں یعنی شیر خاں کے بیٹے کے مقابل تھا۔ بائیں جانب مرزا عسکری، خواص خاں کے مد مقابل تھا اور باقی تمام لشکر دوسرے افغانوں کے مقابل متعین کیا گیا۔ (فریقین) اس طرح لڑائی میں مصروف ہوئے کہ احاطہ تحریر سے باہر ہے:

دو دستے چناں تیز کردند تیغ — کہ جاں دادن خصم نامد دریغ

ابھی جنگ میں مصروف تھے کہ بادشاہ کو خبر پہنچی کہ مرزا ہندال نے دشمن کے اس حصے پر جو اس کے مقابل تھا، فتح حاصل کر لی، مگر میرزا عسکری جو خواص خاں سے مقابلہ کر رہا تھا، شکست کھا گیا۔ مرزا حیدر نے عرض کیا کہ حکم دیجئے کہ ارابہ کے قلابے (زنجیریں) کھول دیں۔ بادشاہ نے اجازت دی اور قلابے کھول دیئے گئے۔ روانہ ہو چکے تھے اور لشکر کو شکست ہو گئی تھی کہ ایک شخص سیاہ پوش آیا اور بادشاہ کے گھوڑے کی پیشانی کو اس زور سے مارا کہ گھوڑے کی لگام پلٹ گئی (6) **قولہ تعالیٰ: مالک الملک توتی الملک من تشاء...... قدیر** [7]۔ اے جواں مرد ارادے کی لگام باری تعالیٰ شانہ کے دست قدرت میں ہے، اس کا حکم سب حکموں پر غالب ہے۔ **قولہ تعالیٰ واللّٰہ غالب علیٰ امرہ......الآیہ**[8]۔ خواجہ حافظ فرماتے ہیں:

رسید مژدہ کہ ایام غم نخواھد ماند
چناں نماند و چنیں نیز ھم نخواھد ماند

بادشاہ نے اپنی زبان مبارک سے خود فرمایا کہ جس وقت میں نے یہ دیکھا کہ دریا کی طرف افغانوں کے لشکر نے مغلوں کی فوج کو گھیر لیا تو اُس وقت میں نے اُن پر حملہ کرنے کا ارادہ کیا، کہ ایک شخص نے میرے گھوڑے کی لگام پکڑ لی، اور دریا کے کنارے لایا۔ ایک پرانا ہاتھی جو فردوس مکانی کے ہاتھیوں میں سے باقی تھا، نظر پڑا۔ میں نے فیل بان کو آواز دی، وہ ہاتھی کو میرے سامنے لایا۔ میر شاھو شہنہ کا خدمت گار ہودے میں بیٹھا ہوا تھا۔ اُس نے مجھے سلام کیا۔ میں نے دریافت کیا کہ کیا نام ہے۔ عرض کیا، کافور۔ اُس نے ہاتھی کو بٹھایا۔ اس پر سوار ہو کر ہم نے فیل بان کو حکم دیا کہ دریا کو عبور کرو۔ فیل بان نے کہا، ہاتھی ڈوب جائے گا۔ کافور نے اشارہ سے عرض کیا کہ فیل بان ہاتھی کو افغانوں کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ اگر حضور اس کی گردن مار دیں تو بہتر ہے۔ بادشاہ نے دریافت کیا پھر ہاتھی کون چلائے گا۔ کافور نے عرض کیا کہ یہ غلام ہاتھی کو ہانکنا جانتا ہے۔ اس بات پر بادشاہ نے فیل بان کو اپنی تلوار [9] سے مار دیا۔ کافور نے اس کو دریا میں ڈال دیا اور خود اُس کی جگہ پر بیٹھ گیا اور ہاتھی کو دریا کے پار لے گیا۔ بادشاہ نے کافور کو بہت تسلی دی اور یہ بھی فرماتے تھے کہ جب ہاتھی سے اُترے تو ہم کو راستہ نہ ملا کہ دریا کے کنارے پر چڑھ سکیں۔ دیکھا کہ چند مغل آہ وزاری کر رہے ہیں اور ہماری تلاش میں ہیں۔ اتنے میں علم برداروں [10] کی جماعت کی ہم پر نظر پڑی۔ انہوں نے اپنی پگڑیوں کو اُتار کر نیچے ڈالا اور ہم کو دریا کے کنارے سے

لاکر ایک گھوڑا پیش کیا۔ اس پر سوار ہو کر ہم آگرہ کی طرف روانہ ہوئے اور ان علم برداروں میں جو خدمت میں حاضر تھے، بابا بیگ جلائر کے بیٹے مرزا محمد اور ترش بیگ (11) تھے۔ ہمارے دل میں خیال گزرا کہ کیا اچھا ہو کہ جیسے یہ بھائی ایک جگہ جمع ہو گئے اسی طرح ہمارا بھائی ہندال بھی ہم سے مل جائے۔ ایک گھڑی گزری تھی کہ دعا کا تیر قبولیت کے نشانہ پر لگا اور مرزا ہندال آ گیا اور بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ بے حد شکر ہے اس قادر مطلق کا کہ وہ ابھی ک ن کے ساتھ متصل نہیں ہوا تھا کہ تمام موجودات عالم ظہور میں لایا، یعنی کن فیکون۔ **الحمد لله علی کل حال**، بادشاہ بہت خوش ہوئے۔

اے عزیز! یہ کیوں کر نہ ہوتا اس لئے کہ حضرت بادشاہ مستجاب الدعوات ہیں، لیکن خدا کے حکم سے کسی کو چارہ نہیں۔ **قولہ تعالیٰ: اذا جاء اجلھم...... الآیہ۔**

اقبال اور ادبار اپنے اپنے وقت پر رونما ہوتے ہیں۔ خدائے تعالیٰ نے چاہا کہ اپنی خدائی کو ظاہر کرے اس لئے نظام عالم مرتب کیا۔ اے جواں مرد! امیر المومنین محمد بن حنفیہ کا قصہ جو حضرت علی کے بیٹے تھے بہت طویل ہے، لیکن تھوڑا سا بیان کرتا ہوں۔ خدا کا حکم تمام احکام پر غالب ہے۔

جب محمد حنفیہ اپنے بھائی امیر المومنین حسین علیہ السلام کا یزید لعین سے انتقام لینے کے لئے دمشق میں داخل ہوئے تو یزید لعین بارہ لاکھ سوار چالیس ہزار پیادے اور پانچ سو ہاتھیوں کے ساتھ امیر المومنین رضی اللہ عنہ کے مقابلہ میں آیا۔ ہزار آدمیوں اور چالیس ہاتھیوں کو امیر المومنین محمد حنفیہ نے ایک حملہ میں مار ڈالا۔ جب یزید لعین نے امیر المومنین محمد حنفیہ کو دیکھا تو بھاگ کر دمشق کے قلعہ میں داخل ہو گیا اور دروازے بند کر لئے۔ اس کو ساری رات چین نہ آیا۔ مروان وزیر کو طلب کیا اور اپنے بارہ لاکھ سوار، پیادے اور ہاتھی مروان کے سپرد کر دیئے جب مروان امیر المومنین محمد حنفیہ کے مقابلہ میں آیا تو ان کی نظر اس لشکر پر پڑی، انہوں نے شیر کی طرح نعرہ لگایا اور اپنے والد بزرگوار کی ذوالفقار کو کھینچ کر حملہ آور ہوئے اور پچاس ہزار آدمی اور تین سو ہاتھیوں کو مار ڈالا۔ اسی طرح چند مرتبہ حملہ کیا، اور لشکر کے اتنے آدمی مار ڈالے کہ ان کی تعداد بس اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔ یزید لعین کے سپاہیوں نے ہاتھیوں کو ان کے گرد جمع کیا یہاں تک کہ امیر المومنین محمد بن حنفیہ بالکل محصور ہو گئے تو ہاتھی بان نے موقع پا کر پیچھے سے تلوار کھینچی، اور امیر المومنین محمد بن حنفیہ

پر چلائی اوران کا ہاتھ کٹ کر تلوار کے ساتھ زمین پر گر پڑا۔ شہزادے بغیر ہاتھ کے کس طرح لڑ سکتے تھے۔ یزید لعین کے لشکر نے شہزادے کو زندہ گرفتار کر کے یزید لعین کے سامنے پیش کیا۔ آخر کار یہ طے ہوا کہ امام معصوم کو جلا دیا جائے۔ یزید لعین کے وزیر مروان نے امیر المومنین محمد بن حنفیہ کے بھائیوں کو لکھا اور خود اپنے غلام کے ہاتھ (خط) روانہ کیا۔ غلام نے رات ہی رات میں وہ خط ان کے پاس پہنچایا (اس خط میں کہا گیا تھا) کہ فلاں دروازے پر اور فلاں وقت امیر المومنین محمد بن حنفیہ کو جلائیں گے۔ اگر ممکن ہو تو تیار ہو کر آ جاؤ۔ اور ان کو بچا کر لے جاؤ۔ خدائے تبارک وتعالیٰ کے حکم سے جوں ہی امام معصوم کو جلانے کے لئے دروازہ پر لائے ان کے بھائی آ گئے اور بچا لیا اور بہت مال وزر صدقہ کر کے عرض کیا: اے امام معصوم! کیا کریں کہ ہم سے آپ کا ہاتھ ٹھیک نہیں ہو سکتا۔ اس رات کو امیر المومنین محمد بن حنفیہ علیہ السلام نے حضرت محمد مصطفیٰؐ کے جمال جہاں آرا کو خواب میں دیکھا۔ حضور نے فرمایا: اے فرزند! خدائے لایزال کا حکم تھا جو واقع ہوا، اے فرزند تمہارا ہاتھ اور پنجہ اسی جگہ پر تین سو ہاتھیوں اور چالیس ہزار آدمیوں کے درمیان جن کو تم نے قتل کیا تھا پڑے ہوئے ہیں۔ آدمیوں کو حکم دو کہ وہاں سے لے آئیں اور اپنے ہاتھ پر مہر نبوت ملو۔ قادر بے ہمتا کے حکم سے تمہارا ہاتھ شانے میں پیوست ہو جائے گا، اور چند روز میں بالکل درست ہو جائے گا۔ اپنے بھائیوں کی دشمنی اور غصہ کو روکئے۔ (12) اس کے بعد آپ کی فتح اور نصرت ہے۔ امیر المومنین محمد بن حنفیہ علیہ السلام نے ایسا ہی کیا اور حاکم لایزال کے حکم سے ان کا ہاتھ ٹھیک ہو گیا اور اتنی قوت آ گئی کہ ذوالفقار حیدر علیہ السلام کو کھینچ کر لشکر یزید لعین پر اس طرح حملہ آور ہوئے کہ جس طرح بھیڑیا بھیڑوں کے گلے پر حملہ آور ہوتا ہے اور ذوالفقار کو ایسا چلایا کہ خون کی نہر بہہ نکلی۔ الغرض یزید لعین بھاگ گیا۔ اور امیر المومنین محمد بن حنفیہ علیہ السلام کے ڈر سے ایک گندے گڑھے میں گر گیا۔ اس کے بعد امیر المومنین محمد بن حنفیہ علیہ السلام نے گڑھے سے نکال کر اسی جگہ اُسے قتل کیا۔ پس اے بھائی! اقبال اور ادبار وقت پر موقوف ہیں، اور غازیوں اور بہادروں کے متعلق یہ حکم ہے (13): قولہ تعالیٰ "تلک الایام نداولھا بین الناس" (14) اس کے بعد بادشاہ اپنے بھائی، میرزا ہندال اور اپنی جمعیت کے ساتھ جس میں میرزا یادگار ناصر وغیرہ تھے۔ آگرہ کی طرف روانہ ہوئے۔ پہن گاؤں (15) کے پاس پہنچے تو گاؤں والوں نے راستہ روک کر رہزنی کی۔ ناگاہ ایک تیر یادگار مرزا کے لگا۔ انہوں نے مرزا عسکری سے کہا کہ آپ ان دیہاتیوں

سے جا کر لڑیں جب تک میں اپنے زخم کی مرہم پٹی کر لوں۔ مرزا مذکور کو یہ بات اچھی نہ معلوم ہوئی۔ اس نے گالی دی۔ مرزا یادگار ناصر مرزا نے بھی سخت جواب دیا۔ اس کے بعد مرزا عسکری نے تین چابک مارے۔ اس نے کہا کہ یہ تین چابک میں نے بادشاہوں کے طور پر قبول کئے، اور چند چابک مرزا عسکری کے پاؤں میں مارے۔ یہ خبر بادشاہ کو پہنچی۔ فرمایا بہتر تھا کہ اس نامرد کو مار ڈالا جاتا۔ جو کچھ ہونا تھا ہو چکا۔ بادشاہ آگرے میں سید رفیع الدین (16) کے محل میں مقیم ہوئے۔ اس کے بعد مرزا ہندال کو حکم دیا کہ قلعہ کے اندر آؤ اور اپنی والدہ بیوی بچوں اور خدمت گاروں میں سے جسے مناسب سمجھو معہ خزانہ کے ساتھ لے جاؤ۔ میراں سید رفیع الدین نے روٹی اور خربزے جو حاضر تھے پیش کئے۔ اس وجہ سے کہ حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ''من زار........... الخ'' بادشاہ نے تناول فرمائے۔ اس کے بعد امیر موصوف نے بادشاہ سے عرض کیا کہ دنیا کے معاملات ایک نہر رواں کے مانند ہیں۔ بعد میں دیکھئے کیا ہوگا۔ حضور کے لئے مناسب یہ ہے کہ روانہ ہو جائیں۔ گھوڑا مع ساز (17) پیش کئے اور دعائیں دیں۔ بادشاہ سوار ہو کر قصبہ سیکری کی طرف روانہ ہوئے۔ مرزا ہندال بھی ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس خزانے میں سے جو مرزا ہندال باہر لائے تھے، ایک خنجر مع پیٹی اور ایک مرصع شمشیر کے بادشاہ کی خدمت میں پیش کئے۔ صبح کا وقت تھا اور بادشاہ فردوس مکانی (بابر) کے باغ میں بیٹھے ہوئے تھے کہ سیکری پہاڑ کی طرف سے ایک تیر آیا۔ تیر کے آنے کے بعد مرزا حیدر قشقاری اور مہتر نے کہا کہ (18) رکاب دار تیر کی بابت معلوم کرنے کے لئے کوہ مذکور کی طرف گئے۔ دونوں زخمی ہو کر بادشاہ کی خدمت میں واپس آئے اور عرض کرنے لگے کہ یہ جگہ ٹھیک نہیں۔ وہ سوار ہو کر بجونہ (19) کی طرف روانہ ہوئے۔ اس وقت بادشاہ کی خدمت میں سرداروں اور بزرگوں میں سے جو حاضر تھے ان میں مرزا حیدر قشقاری، خدادوست، مرزا روشن بیگ اور میر برکا (20) اور خدمتگاروں کی ایک جماعت ہمراہ چل رہی تھی۔ کیا دیکھتے ہیں کہ فخر علی بادشاہ کے آگے چل رہا ہے۔ بادشاہ فخر علی پر خفا ہوئے اور فرمایا تیری رائے سے ہم نے دریائے گنگ کو عبور کیا تھا (21) بہتر ہوتا کہ تو اس جگہ مارا جاتا تا کہ تجھ سے یہ (خطا) سرزد نہ ہوتی کہ اس وقت تو ہم سے جدا ہو کر جاتا ہے۔ اس پر فخر علی واپس آیا اور بادشاہ کی ہم رکابی میں پیچھے پیچھے چلنے لگا۔ جب بادشاہ قصبہ بجونہ میں دریائے کنبیر کے کنارے مقیم ہوئے (22) تو اس جگہ مرزا عسکری نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ ہم نے خبر سنی ہے کہ

شیر خاں نے میر فرید گور کو تعاقب کے لئے روانہ کیا ہے، بادشاہ فوراً سوار ہو کر چلے جائیں۔ لوگ عقب سے آ جائیں گے۔ اگر اس جگہ سے فوراً کوچ کریں تو بہتر ہے۔ میرزا عسکری نے یہ مشورہ دیا اور بادشاہ کو سوار کر کے روانہ کر دیا۔ اس پر لشکر میں ایک کہرام سا مچ گیا اور وحشت پھیل گئی لوگ حیران تھے کہ کیا کریں۔ کوئی کسی کی مدد نہیں کرتا تھا۔ نہ باپ بیٹے کی نہ بیٹا باپ کی اور جو کچھ مال و اسباب تھا ہر شخص اپنے ہی پاس رکھتا تھا، بغیر دیکھے لوگ بھاگ رہے تھے۔ بارش اور آندھی نے گھیر لیا اور اس قدر (لوگ) ہلاک ہوئے کہ اللہ تعالیٰ ایسے دن سے پناہ میں رکھے **قولہ تعالیٰ:** **یوم یفر المرء من احیہ......الآیہ**[23]۔ گویا روز حشر یہی ہے:

آہ ازاں روز کہ از مہر وفا نہ نماید
عاصی از ھمت و از غیر اماں نہ ستاند

جب بادشاہ نے دیکھا کہ لوگ شکستہ خاطر اور پریشان ہو رہے ہیں تو لگام کھینچ کر کھڑے ہو گئے۔ ہندال، یادگار ناصر، تردی بیگ اور امیروں کی جماعت جو موجود تھی حاضر خدمت ہوئے۔ بادشاہ نے فرمایا کہ روم، شام اور عراق ہر طرف کے آدمی ہماری ملازمت میں تھے۔ کچھ تو چوسہ کی جنگ میں کام آ گئے اور کچھ قنوج کی لڑائی میں، جو تھوڑے بہت بچے ہیں وہ یہاں تباہ ہوئے جاتے ہیں۔ بہتر یہ ہے کہ صبر کے ساتھ اب ہم (یہاں سے) روانہ ہو جائیں۔ اگر کہیں مارے بھی جائیں تو بھی خوش ہیں۔ اور فرمایا کہ آدمیوں کو جمع کر لو اور اتنے شکستہ خاطر نہ ہو، یہاں سے کچھ طے کر کے چلیں گے۔ آخر الامر یہ طے ہوا کہ بادشاہ پہلے روانہ ہوں اور میرزا ہندال دائیں جانب اور میرزا یادگار ناصر بائیں جانب اور دوسرے امیر اُن کے پیچھے۔ اور جہاں تک بھی یہ لوگ جا سکیں اس طریقہ سے جائیں۔ یہ حکم ہوا کہ جو شخص بادشاہ سے آگے چلے گا، اُسے سزا دی جائے گی اور اُس کا خانہ خراب کر دیا جائے گا۔ اس اثنا میں ایک مغل آیا اور بادشاہ سے دادخواہ ہوا کہ چوبہ[24] بہادر نے میرا گھوڑا چھین لیا ہے۔ بادشاہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اس کا گھوڑا اس کو واپس کرا دیا جائے۔ بادشاہ کے حکم پر وہ حاضر ہوا، اُس سے کہا گیا کہ مغل کا گھوڑا واپس کر دے، مگر چوبہ بہادر نے اس حکم کی تعمیل نہ کی اور گھوڑا واپس نہ دیا بلکہ سختی سے پیش آیا۔ یہ بات بادشاہ کو معلوم ہوئی تو انہوں نے حکم دیا کہ اس کی گردن ماردی جائے۔ چنانچہ اس حکم پر اس کی گردن ماردی گئی۔ اُس کا سر کاٹ کر ایک نیزے پر لٹکایا، اور تمام لشکر میں اس کا گشت کرایا۔ اس وقت ساری فوج پر خوف تھا

اور لوگ لا پرواہی سے باز آئے اور ظلم و تعدی کی باگ کو کھینچ لیا۔[25] اس مقام سے روانہ ہو کر کبھی دس اور کبھی بارہ کوس کی منزل کرتے ہوئے[26] سرہند کے مقام پر پہنچے۔ مرزا ہندال کو سرہند میں چھوڑ کر خود ماچھی واڑہ[27] کے مقام پر اقامت پذیر ہوئے۔ دریا میں پانی بہت تھا اور کشتیاں میسر نہ ہو سکیں، بہر حال جس طرح سے بھی سمجھ میں آیا دریائے ماچھی واڑہ عبور کیا اور آگے بڑھے۔ شیر خاں خود اس وقت دہلی میں تھا۔ اس کی فوج پچاس کوس کے فاصلہ سے آ رہی تھی۔ بادشاہ قصبہء جالندھر میں پہنچے مرزا ہندال بھی وہیں (جالندھر) آ گیا۔ اور افغانوں کی فوج سرہند پہنچ گئی۔ بادشاہ نے مرزا ہندال کو جالندھر میں چھوڑا اور خود منزلیں طے کرتے ہوئے لاہور پہنچے اور روشن عیسی[28] کی حویلی میں مقیم ہوئے، اور مظفر بیگ ترکمان کو حکم فرمایا کہ مرزا ہندال جالندھر میں ہیں، تم وہاں جاؤ اور دوسرے کی مدد کرو۔ چنانچہ مظفر بیگ نے گوجندوال میں[29] بیاس کے کنارے قیام کیا۔ مرزا ہندال دریا عبور کر کے لاہور آیا۔

اب مظفر بیگ اور افغانوں کے درمیان صرف آب گوہندال (یعنی بیاس) حائل تھا۔ الغرض جب بادشاہ مع مرزاؤں کے لاہور میں موجود تھے، تو خبر آئی کہ شیر شاہ کا سفیر آیا ہے۔ بادشاہ نے مرزاؤں سے دریافت کیا کہ اس سے کہاں ملنا مناسب ہوگا۔ یہ طے ہوا کہ مرزا کامران کے باغ میں ایک مجلس منعقد کی جائے (چنانچہ مجلس منعقد کی گئی)۔ حکم ہوا کہ سات سال سے ستر سال تک کے آدمی اس باغ میں جمع ہوں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ شیر خان کا سفیر حاضر ہوا۔ اسی روز اس کو رخصت کر دیا گیا۔ مرزا کامران نے اپنی جانب سے شیر خاں کو لکھا کہ تو نے ہم سے عہد کیا تھا کہ میں صلح کر لوں گا۔ شیر خاں نے جواب دیا کہ کس قوت پر صلح کرو گے۔ معاملات کہاں سے کہاں پہنچ گئے ہیں اور صلح پر راضی نہ ہوا۔[30] بادشاہ نے مرزاؤں اور امراء کو طلب کر کے مشورہ کیا کہ اب کیا کرنا چاہئے۔ (بہر حال کچھ) طے ہو گیا اور (آخر میں) دعا مانگی۔ ایک مہینہ تک اس عمل میں ٹھہرے رہے۔ مرزا ہندال اور چند امراء نے آپس میں مشورہ کیا اور بادشاہ کی خدمت میں عرض کیا کہ مرزا کامران کا معاملہ ختم کیا جائے[31]، تا کہ سارا لشکر ایک ایک دل اور ایک جان ہو جائے اور دوئی جاتی رہے اور پھر کچھ کام ہو سکے۔ بادشاہ نے اس رائے کو پسند نہ کیا اور فرمایا کہ اس ناپائیدار اور فانی دنیا کی خاطر میں اپنے بھائی کا خون نہیں کروں گا، اور فردوس مکانی (بابر) کی نصیحت کا ذکر کیا کہ اے ہمایوں! ہرگز ہرگز بھائیوں میں رنجش پیدا نہ کرنا، اور ارادہ بد نہ

کرنا۔(32) حضرت قبلہ کی اس بات کا میں ہمیشہ لحاظ رکھتا ہوں اور اس قسم کی ناشائستہ حرکت مجھ سے کبھی سرزد نہ ہوگی۔

حوالہ جات

1- ہمایوں کی خواہش تھی کہ کامران اسی کے ساتھ رہے اور شیر خاں کے خلاف اس کی مدد کرے لیکن کامران اس پر راضی نہ ہوا اور بھائی کے اصرار کے باوجود واپس چلا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ خود بیمار تھا۔ لیکن وہ اس پر بھی راضی نہ ہوا کہ اس کی علالت کے زمانہ میں اس کی فوج ہمایوں کے پاس رہے۔ جب ہمایوں نے بہت کچھ کہا تو صرف ایک ہزار سپاہی اس کے لئے چھوڑ دیئے۔ کامران کے اس رویے سے مغلوں کی طاقت کو بہت نقصان پہنچا۔ مرزا حیدر مصنف تاریخ رشیدی کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ شیر خاں کی کامیابی اور چغتائی خاندان کی شکست کی بہت بڑی وجہ مرزا کامران کی واپسی تھی۔
گلبدن بیگم کے خیال میں مرزا کامران کے دل میں شک تھا کہ شاید ہمایوں نے اس کو زہر دلوایا ہے (اکبر نامہ دفتر اول ص 160 و 161)، طبقات اکبری ص 202، ہمایوں نامہ گلبدن بیگم ص 45، تاریخ فرشتہ جلد اول ص 307)۔

2- ہمایوں آگرہ ہی میں تھا کہ شیر خاں کا لڑکا قطب خاں کالپی کے نزدیک پہنچ گیا۔ یہاں مغل سرداروں نے اس کا مقابلہ کیا اور شکست دی، اُس کا سر کاٹ کر ہمایوں کے پاس بھیجا گیا۔ جوہر نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ (طبقات ص 202۔ تاریخ فرشتہ جلد اول ص 408)۔

3- یہ تعداد کاغذ ہی پر تھی یا غالباً جوہر نے سپاہیوں کے علاوہ ان لوگوں کو بھی شامل کرلیا ہے جو لشکر کے ہمراہ جاتے ہیں۔ مرزا حیدر نے سپاہیوں کی تعداد چالیس ہزار لکھی ہے۔ (دیکھو ارسکن ص 189)۔ برخلاف اس کے ابوالفضل ''قلت اولیا'' اور ''کثرت اعداء'' کی شکایت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ''آنحضرت بالشکرے اندک متوجہ بسیارے از دشمن شدند۔'' نظام الدین نے مغلوں کی تعداد ایک لاکھ اور افغانوں کی پچاس ہزار لکھی ہے۔

4- ارایل۔ نینی اسٹیشن کے قریب ایک مقام کا نام ہے۔

5- یہ لفظ صاف نہیں پڑھا جا سکتا۔ پٹنہ نہیں ہو سکتا کیوں کہ وہ بہت فاصلہ پر تھا۔

6- اس لڑائی کا مفصل حال دوسری کتابوں میں ملتا ہے۔ سب سے زیادہ وقعت مرزا حیدر کے بیان کو دینا چاہئے۔ اس لئے کہ وہ خود اس جنگ میں شریک تھا۔ لیکن اُس کے بعض بیانات صریحاً غلط معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ شیر خاں کی فوج کی تعداد پندرہ ہزار تھی۔ اور ہمایوں کی چالیس ہزار، یا یہ کہ طرفین کا ایک آدمی بھی زخمی نہیں ہوا اور یہ لڑائی نہیں بلکہ بھگدڑ تھی (ترجمہ تاریخ رشیدی ص 474-476) اس میں شک نہیں کہ ہمایوں کی شکست کی سب سے بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اُس کی فوج میں کثیر تعداد ناتجربہ کار اور نئے لوگوں کی تھی۔ اس کے علاوہ بہت سے سردار اُس کی فوج میں سے بھاگ بھاگ کر چلے جا رہے تھے۔ طبقات اکبری کے الفاظ یہ ہیں: ''اکثر سپاہیان بخت برگشتہ بے جنگ فرار نمودند ص 202۔''

7- قرآن شریف۔

8- قرآن شریف۔

9- حمائل۔ فارسی نسخوں میں جابل لکھا ہے۔ غالباً کاتبوں نے حمائل کو بگاڑا ہے، حمائل ایک قسم کی تلوار ہوتی تھی۔

10- توعیاں پیر نظر نسخوں میں اس کو توعیاں لکھا ہے، لیکن اسٹورٹ کے نسخہ میں ''توغ براں'' ہے اس لئے ترجمہ علم بردار کیا گیا ہے۔ ارسکن کا خیال ہے کہ توغ داراں ہو گا (اسٹورٹ ص 22) (ارسکن جلد دوم ص 191)۔

ابوالفضل کا بیان ہے کہ ایک سپاہی جو خود ڈوبنے سے بچ گیا تھا موقع پر پہنچ گیا اور اس نے بادشاہ کا ہاتھ پکڑ کر کنارے پر جو بلند تھا چڑھا لیا۔ بادشاہ نے اس کا نام دریافت کیا تو اس نے شمس الدین محمد اور وطن غزنی بتلایا اور کہا کہ وہ مرزا کامران کے ملازموں میں سے ہے۔ طبقات میں اس قدر اور اضافہ کیا ہے کہ یہ وہی شمس الدین ہے جو بعد میں ''اتکہ خان حضرت خلیفہ الٰہی شدہ بخطاب خان اعظمی امتیاز یافتہ بود۔''

11- ترش بیگ۔ ارسکن نے اس کو ترس بیگ لکھا ہے۔

12- فارسی عبارت یہ ہے "غصہ وکینہ برادران خود بکش۔"

13- محمد بن حنفیہ کے متعلق جو واقعہ بیان کیا گیا ہے وہ ظاہر ہے کہ غلط ہے۔ سب سے زیادہ دلچسپ بیان کا وہ حصہ ہے جہاں جوہر نے یزید کی فوج میں پانچ سو ہاتھی داخل کئے ہیں اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس زمانہ میں کس قدر غلط روایتیں مشہور ہوگئی تھیں۔

14- قرآن مجید۔ سورۃ آل عمران رکوع 13۔

15- یہ نام پیش نظر نسخوں میں صحیح معلوم ہوتا ہے۔ جیرٹ نے آئین اکبری کے ترجمہ میں بہو گاؤں لکھا ہے (جلد دوم ص 184) آئین اکبری (مطبوعہ فارسی میں) بہونگانو ہے (ص 278) اکبر نامہ مطبوعہ کلکتہ میں بہنگا پور ہے۔ لیکن ایڈیٹر کے پیش نظر جو نسخے تھے اُن میں بہنگا نور اور بہنگا نو بھی تھا۔ میرے ذاتی نسخہ میں ہنگانو ہے۔ اسٹورٹ کے نسخہ میں بہنگا نگ ہے۔ ان سب کو مقابلہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ درحقیقت بہوں گاؤں یا بہنگاؤں ہے، جس کی شکل کاتبوں نے مسخ کر دی ہے۔ (اکبر نامہ دفتر اول ص 166۔ ارسکن جلد دوم ص 192)۔

16- ابوالفضل نے ان کو "قدوۃ الاکابر میر رفیع کہ از سادات صفوی بکمال علم وعقل منفرد و بہ اکرام واجلال سلاطین ممتاز وقت بود" لکھا ہے (نسخہ مملوکہ خود) (ص 90 ب)۔

17- اسپ وتوغ۔

18- مہتر سہا کہ رکابدار (دیکھو تاریخ ہمایوں واکبر، بایزید ص 135 نسخہ مملوکہ مولوی ظفر حسن میں یہ نام صحیح طریقہ پر تحریر ہے)

19- لٹن لائبریری کے نسخہ میں "بجوسہ" ہے۔ لیکن دوسرے نسخوں میں بجوتہ ہے۔ اسٹورٹ نے چوتہ پڑھا ہے۔

20- اصل نسخوں میں اس نام کو "میر ندکار" لکھا ہے، لیکن یہ غلط ہے۔

21- لٹن لائبریری علی گڑھ کے نسخہ میں "گنگ" نہیں ہے صرف "دریا" ہے۔ اصل نسخہ مملوکہء مولوی ظفر حسن میں دریائے گنگ ہے۔ ارسکن کے پیش نظر جو نسخہ تھا اس میں بھی دریائے گنگ تھا۔ (دیکھو ص 194)۔

22- کنبیر۔ نسخہ ا(لف) و (ب) میں کبیر ہے۔ ارسکن، اسٹورٹ اور بنرجی نے کنبیر ہی لکھا

ہے۔

23- قرآن شریف۔

24- ڈاکٹر بنر جی نے اس نام کو چوبتہ بہادر لکھا ہے۔ لیکن پیش نظر نسخوں میں چوبہ بہادر ہے۔ چنانچہ ہم نے یہی لکھا ہے۔ اسٹورٹ نے اپنے نسخہ میں چمپتی بہادر پڑھا ہے (اسٹورٹ ص 24۔ بنر جی۔ ہمایوں بادشاہ، جلد اول ص 252)۔

25- اسٹورٹ کا ترجمہ حسب معمول اصل عبارت سے مختلف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس شخص کو اس غرض سے قتل کیا گیا تھا کہ فوج کے سپاہیوں کے دل میں خوف پیدا ہو اور وہ حکم عدولی نہ کریں اور گاؤں کی لوٹ مار بند کر دیں۔ (ص 25)۔

26- جوہر نے بادشاہ کی منزلوں اور قیام گاہوں کا ذکر تفصیل کے ساتھ نہیں کیا۔ ابوالفضل کہتا ہے کہ ہمایوں 18 محرم 947ء کو دہلی پہنچا اور وہاں سے چل کر رہتک میں مقیم ہوا۔ مرزا ہندال جو دہلی سے الور چلا گیا تھا اسی مقام پر بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور لشکر کے ساتھ ہو گیا۔ یہاں سے روانہ ہو کر یہ لوگ 17 صفر 947ھ کو سرہند پہنچے (اکبر نامہ دفتر اول صفحہ 167)۔

27- یہ مقام لدھیانہ سے 22 میل مشرق کی طرف ہے۔ سولھویں صدی میں ستلج اس کے قریب تھا، اور جوہر کا بیان کہ دریا کو اسی جگہ عبور کیا صحیح ہے۔ (جیرٹ ترجمہ آئین اکبری جلد دوئم صفحہ 310)

28- ابوالفضل کے قول کے مطابق ہمایوں لاہور میں خواجہ دوست منشی کی حویلی میں مقیم ہوا تھا۔ اسٹورٹ نے اپنے ترجمہ میں روشن عیش لکھا ہے۔ کتابت کی غلطی سے یہ اختلاف ہو گیا ہے۔

29- ارسکن نے غلطی سے اس کو راوی دریا کا نام سمجھا ہے۔ یہ مقام بیاس کے کنارے پر ہے۔

30- لاہور میں ہمایوں نے اپنے بھائیوں اور سربرآوردہ سرداروں کو جمع کر کے مشورہ لیا، لیکن کوئی متفقہ فیصلہ نہ ہو سکا۔ کامران اس وقت بھی مکر و فریب سے کام لے رہا تھا۔ اس نے خفیہ طور پر قاضی عبداللہ صدر کو شیر شاہ کے پاس نہیں بھیجا تھا۔ جوہر نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، دوسری تاریخوں میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ ظاہر ہے کہ جب شیر شاہ کو معلوم تھا

کہ مغلوں میں اب بھی نا اتفاقی ہے تو وہ صلح پر کیوں راضی ہوتا (اکبر نامہ دفتر اول صفحہ 168 و 169، خلاصۃ التواریخ صفحہ 303)۔

31- ''کہ مہم مرزا کامران یکسو باید کرد۔''

32- بابر نے 28 نومبر 1528ء کو جو خط ہمایوں کو لکھا تھا اور بابر نامہ میں موجود ہے۔ اس میں ہمایوں کو تاکید کی ہے کہ اپنے بھائیوں سے مشورہ کرتا رہا کرے اور کامران کے ساتھ اچھی طرح پیش آئے۔ اس نصیحت پر وہ ہمیشہ کاربند رہا۔ باوجودیکہ اس سے اس کو نقصان پہنچا اور ایک حد تک یہی امر اس کی سلطنت کی تباہی کا باعث ہوا (انگریزی ترجمہ بابر نامہ از لیڈن وارسکن مطبوعہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس 1921 جلد دوئم صفحہ 353)

ساتویں فصل

بادشاہ کا لاہور سے روانہ ہونا اور اوچھ میں پہنچنا، اور مرزا کامران کو کابل کی طرف جانے کی اجازت مرحمت فرمانا

الغرض اسی اثنا میں مرزا کامران نے اپنا اسباب کشتی میں رکھا اور اپنے لشکر کو ساتھ لے کر روانہ ہو گیا۔ اس کے بعد بادشاہ کوچ کرتے ہوئے منزل بہ منزل قصبہ ہزارہ کی طرف روانہ ہوئے۔ جب اس مقام پر پہنچے تو صبح کا وقت تھا۔ لوگوں نے خبر دی کہ مرزا کامران اپنے ساتھیوں اور مسلح فوج کے ساتھ بادشاہ کے خلاف آ رہا ہے، حکم ہو تو ہم خادم بھی مسلح ہو جائیں۔ فرمایا کوئی ضرورت نہیں، آنے دو اور دیکھو کیا ہوتا ہے۔ کچھ عرصہ بعد مرزا کامران خدمت میں حاضر ہوا اور بیٹھ گیا۔ ایک ساعت نہ گزری تھی کہ عرض کیا۔ جس وقت سے آپ کا غلام ہندوستان میں حاضر ہوا ہے، ایک دم کے لئے بھی چین نہ پا سکا، کیوں کہ پے در پے مہمیں پیش آئیں۔ میرے ملازم سخت پریشان ہیں، اجازت ہو تو کابل جا کر اپنے آدمیوں کے لئے انتظام کر آؤں اور پھر خدمت والا میں حاضر ہوں۔ بادشاہ نے دعائے خیر کے بعد اس کو رخصت فرمایا اور خود وہاں سے روانہ ہو کر ہزارہ سے چار کوس پر خیمہ زن ہوئے۔ (1) خبر ملی کہ مرزا ہندال اور یادگار، ناصر مرزا اور قاسم حسین سلطان کو بیگ میرک نے بہکا دیا ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ گجرات کی طرف چلے جائیں۔ اس لئے بادشاہ کے خدمتگاروں میں سے بہت سے لوگ مرزا ہندال کے لشکر میں چلے گئے اور مرزا بلوچستان کی طرف روانہ ہو گیا۔

مرزا کامران کا واقعہ

خواجہ کلاں بیگ بھیرہ کے مقام پر تھا۔ اس نے ایک عرضداشت بادشاہ کی خدمت میں بھیجی

کہ اگر بھیرہ پر عنایت ہو تو میں خدمت اور جاں نثاری کے لئے حاضر ہوں۔ (انشاءاللہ) حضور کی خدمت سے دریغ نہ کروں گا۔ (2) مرزا کامران کو بھی اسی مضمون کی عرضداشت لکھی۔ بہر حال بادشاہ اس خبر کے سنتے ہی روانہ ہوئے اور عصر کے وقت تک قصبہ بھیرہ کے قریب پہنچ گئے۔ مرزا تردی بیگ سے فرمایا، دریا میں گھوڑا ڈال دو۔ مرزا مذکور نے گھوڑا پانی میں ڈال دیا، تھوڑی دیر تک تیرنے کے بعد واپس ہوا اور آگے بڑھنے کی ہمت نہ کی۔ اس کے بعد ہاتھی کو دریا میں ڈالا اور پیچھے سے بادشاہ خود روانہ ہوئے۔ مغرب کی نماز کا وقت تھا کہ چالیس آدمیوں کے ساتھ دریا کو عبور کیا۔ رات بھر چلنے کے بعد صبح کو بھیرہ پہنچ گئے۔ (3) وہاں پہنچ کر معلوم ہوا کہ مرزا کامران پہلے پہنچ گیا ہے اور خواجہ کلاں بیگ کو اپنی ملازمت میں لے چکا ہے۔ جبار قلی قورچی نے بادشاہ سے عرض کیا کہ اگر حکم ہو تو مرزا کامران پر دست اندازی کی جائے۔ (4) فرمایا کہ لاہور میں مرزا ہندال نے عرض کیا تھا کہ مرزا (کامران) کو قتل کر دوں، مگر ہم راضی نہیں تھے، اب یہ کیسے ممکن ہے۔ جاؤ۔ یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم خوشاب کے مقام پر پہنچ جائیں اور حسین تمر سلطان اور اس کے بیٹوں کو اپنے قبضہ میں کر لیں۔ بادشاہ اس جگہ سے روانہ ہو کر ظہر کے وقت خوشاب پہنچے۔ حسین تمر سلطان مذکور نے مع اپنے بیٹوں کے حاضر ہو کر بادشاہ کی رکاب بوسی کی۔ بادشاہ نے بہت دلاسا دیا اور دریافت کیا کہ اگر اس وقت مرزا کامران آ جائے تو تو کیا کرے گا۔ اس نے عرض کیا کہ بندہ آپ کا غلام ہے۔ میدان کارزار میں جان نثاری سے دریغ نہ کرے گا۔ حکم ہوا کہ اپنے اسباب کو باندھ کر ہمارے لشکر میں پہنچاؤ اور خود تم ہمارے ہمراہ چلو۔ اس نے ایسا ہی کیا۔ علی الصباح اس مقام سے کوچ کر کے ملتان کی طرف روانہ ہوئے۔ خوشاب سے کوئی چھ کوس چلے ہوں گے کہ ایک ایسا راستہ آیا کہ اگر دو لشکر ہوں تو اس راستے پر نہ جا سکتے تھے۔ اس سے آگے بڑھ کر دو راستے جدا ہوتے ہیں۔ ایک کابل کی جانب اور دوسرا ملتان کی طرف جاتا ہے۔ مرزا کامران نے کہا کہ اس راستہ سے پہلے ہم گزریں گے اور بعد میں آپ۔ بادشاہ کو اس کی یہ بات ناگوار معلوم ہوئی۔ امیر ابوالبقاء ایک بزرگ تھے۔ وہ مرزا کے پاس گئے اور اس کو بہت سمجھایا کہ لڑنا مناسب نہیں۔ پہلے بادشاہ گزریں گے اس کے بعد تم چلے جانا۔ مرزا کامران (ان کے سمجھانے) مان گیا۔ اور بادشاہ اس راستہ سے گزر کر ملتان چلے گئے۔ پھر مرزا نے اپنا راستہ لیا۔ بادشاہ کوچ کرتے ہوئے مقام گل بلوچاں پر پہنچے یہاں خبر ملی کہ ہندال مرزا، یادگار ناصر مرزا، اور قاسم حسین سلطان کو بلوچیوں سے

عرضداشت پہنچی تھی کہ اگر حکم ہوتو ہم حضور کی طرف سے سیوہان پر قبضہ کرلیں۔ مرزا کے نام فرمان صادر ہوا کہ شاہ حسین ایک چالاک آدمی ہے۔ قنبر بیگ کو ہم نے ایلچی بنا کر بھیجا ہے، دیکھو کیا حال کھلتا ہے۔

قنبر بیگ کی واپسی پر مرزا کے نام حکم صادر ہوا کہ قنبر بیگ واپس آ گیا ہے اور شاہ حسین نے بڑی غلطی کی ہے، اب ہم آتے ہیں اور اب ایک جگہ جمع ہو کر طے کریں گے کہ کیا کرنا چاہیئے۔ اس کے بعد بادشاہ نے کوچ کیا اور مرزا ہندال کی طرف روانہ ہو گئے۔ چار روز بعد اُس مقام پر پہنچے جہاں مرزا یادگار ناصر تھا۔ مرزا نے استقبال کے لئے حاضر ہو کر قدم بوسی کا شرف حاصل کیا۔ دو روز وہاں قیام کیا اور اس نے بادشاہ کی مہمانداری کی۔ تیسرے دن وہاں سے کوچ کیا۔ اور یادگار ناصر مرزا کو وہیں چھوڑا۔ اور کہا کہ مرزا سے جو کچھ طے ہوگا اس کے متعلق ہم تم کو لکھیں گے، تم اس پر عمل کرنا۔ پھر اس کو رخصت کر کے روانہ ہو گئے۔ تین دن بعد مقام پاتر پر پہنچے۔ مرزا ہندال دریائے سندھ سے دس کوس اس طرف مقیم تھا۔ اس کو خبر ملی کہ بادشاہ وہاں آ گئے ہیں تو استقبال کے لئے حاضر ہوا اور شرف قدموسی حاصل کیا۔ اور بڑے اشتیاق سے بادشاہ کو اپنی قیام گاہ پر لایا، اور خوب خاطر مدارات کی۔

حوالہ جات

1- یہاں کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ غالباً ذوالنون کی طرف اشارہ ہے۔ (ذوالنون کے حالات کے لئے دیکھو تاریخ سندھ صفحہ 80، تاریخ فرشتہ مطبوعہ بمبئی جلد دوم صفحہ 620)

2- پیش نظر نسخوں میں پات غلط ہے پاتر ہونا چاہیئے۔ (تاریخ معصومی صفحہ 171) معلوم ہوتا ہے کہ اسٹورٹ کے نسخہ میں پاٹ ہے (جیریٹ جلد دوم صفحہ 340)

3- بہیلہ تاریخ معصومی میں دربیلہ ہے، ارسکن نے بھی دربیلہ ہی لکھا ہے۔ (تاریخ معصومی صفحہ 171، ارسکن جلد دوم صفحہ 215)۔

4- ابوالفضل نے ایلچیوں کے نام امیر طاہر صدر اور امیر سمندر بیگ لکھے ہیں۔ تاریخ معصومی

میں بھی یہی نام ہیں۔ نظام الدین نے صرف میر طاہر کا نام لکھا ہے۔ اسٹوارٹ اور ارسکن کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تذکرۃ الواقعات کے اکثر نسخوں میں طاہر بیگ اور کبیر (یا قنبر) بیگ ہے پیشِ نظر نسخوں میں طاہر کی بجائے کتابت کی غلطی سے طاہر ہو لکھا گیا ہے۔
(تاریخ معصومی صفحہ 168) (ارسکن جلد دوم صفحہ 26 اسٹوارٹ صفحہ 29)

5- شاہ حسین مرزا نے شیخ میرک پورانی اور مرزا قاسم طفائی کو اپنی طرف سے ہمایوں کے پاس بھیجا تھا (تاریخ معصومی صفحہ 168)

نویں فصل

بادشاہ کا زین المستورات عفیفہ مریم مکانی حمیدہ بانو بیگم کو نکاح میں لانا اور مقام اُچھ کی جانب واپسی

ایک دن مرزا ہندال کی والدہ نے بادشاہ کی دعوت کی تھی کہ بادشاہ کی مبارک نظر ایک نیک اور عبادت گزار عفیفہ یعنی حضرت بیگم پر پڑی۔ دریافت فرمایا کہ یہ لڑکی کس کی ہے۔ لوگوں نے عرض کیا کہ یہ مرزا ہندال کے اُستاد کی لڑکی ہے۔ بادشاہ نے پوچھا کہ کیا اس کی نسبت کہیں ہوگئی ہے؟ عرض کیا گیا کہ سلسلہ پیام جاری ہے (1) حکم ہوا یہ ہمیں قبول ہے۔ (2) مرزا ہندال کو یہ بات اچھی نہیں معلوم ہوئی، برہم ہو کر کہنے لگا، یہ میری تسلی کے لئے نہیں آئے بلکہ اپنی شادی کے لئے آئے ہیں، اگر بادشاہ یہ کام (یہاں شادی) کریں گے تو ہم لوگ قطع تعلق کر لیں گے۔ مرزا ہندال کی والدہ دلدار بیگم نے اس کو ڈانٹا اور سخت سست کہا کہ تو بادشاہ کے حضور میں گستاخی سے پیش آتا ہے۔ تجھ کو بادشاہ ہی نے پرورش کیا ہے۔ فردوس مکانی کو تو نے دیکھا بھی نہیں۔ (3) مگر مرزا اپنی بات سے باز نہیں آیا اور بادشاہ ناراض ہو کر چلے آئے اور کشتی میں سوار ہو گئے۔ مرزا ہندال کی والدہ نے بادشاہ کو اطمینان دلایا اور قیام گاہ پر لوٹا لائیں مرزا ہندال کو بھی راضی کر لیا اور بادشاہ سے حضرت بیگم کی شادی کرادی۔ اور دعا مانگی (4)، اور بادشاہ کی سپردگی میں دیدیا۔ وہاں سے آ کر کشتی میں سوار ہو گئے۔ مرزا ہندال کوچ کر کے قندہار کی جانب چلے گئے۔ بادشاہ بھکر کے باغ میں جہاں پہلے مقیم ہوئے تھے اُترے۔ مرزا یادگار ناصر کو بھکر میں چھوڑ کر وہاں سے کوچ کیا (5) اور سیوہان کے مقام پر پہنچے۔ سیوہان کا حاکم میر علیقہ (6) شاہ حسین کے امراء میں سے

تھا۔ وہ لڑائی کے لئے قلعہ سے باہر آیا۔ امرائے شاہی نے آپس میں طے کیا کہ دست اندازی کر کے ہم جائیں گے، اور جب وہ قلعہ کے اندر پہنچ جائے گا تو اس کے ساتھ ہی ساتھ قلعہ میں داخل ہو جائیں گے۔ بادشاہ نے وضو کیا اور تعطل پیدا ہو گیا۔ چنانچہ رات ہو گئی اور میر علیقہ مذکور جلدی سے قلعہ کے اندر پہنچ گیا اور بادشاہ کے امرا واپس آ گئے۔ علی الصباح بادشاہ نے فرمایا کہ قلعہ کا محاصرہ کر کے جابجا مورچے بنا کر برجوں کو توڑا جائے لیکن امیروں نے شاہ حسین سے رشوت لے لی تھی، اس لئے متحد ہو کر جنگ پر آمادہ نہیں ہوتے تھے کہ قلعہ فتح ہو سکتا۔ میر شیخ علی بیگ جلائر نے عرض کیا کہ شاہ حسین مرزا ٹھٹھہ سے پندرہ کوس دریا کے کنارے پڑا ہوا ہے، پانچ سو سوار بندہ کے ہمراہ روانہ فرما دیجئے، تا کہ دن رات راستہ طے کر کے اچانک حملہ کر دیا جائے، اس کا لشکر خود بخود تباہ ہو جائے گا، اس کے بعد خدائے تعالیٰ جل جلالہ سے امید ہے کہ ہم کو فتح ہو گی۔ اس نے بہت اصرار کیا، لیکن لشکر کے لوگ راضی نہ ہوئے جو اس کے ساتھ کسی کو بھیجا جاتا۔ وقت غفلت میں گزار دیا۔ اس کے بعد ایک فرمان مرزا یادگار ناصر کے نام جاری ہوا کہ تردی بیگ اور دوسرے سپاہیوں کو ہماری مدد و کمک کے لئے روانہ کرو کہ وہ کام آ سکیں۔ اس پر تردی بیگ اور میر قاسم بیگ تقریباً ایک سو پچاس سواروں کو (7) ہمراہ لئے بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ ان کے آنے پر بھی قلعہ کے لینے کی کوئی صورت نہ بن سکی۔ بہر حال جو کچھ بھی ہوا بادشاہ کے امراء نے ان سے خواہ مخواہ وہاں سے کوچ کرا دیا۔ (8) شاہ حسین مرزا اپنی کشتیوں کے بادبان کھینچتے ہوئے بادشاہ کے پیچھے سے آ گیا۔

جس وقت سوہان سے روانہ ہوئے تھے اس وقت چند واقعات پیش آئے۔ اول یہ کہ نصیب دشمناں بادشاہ گھوڑے سے گر گئے، ان کے ہاتھ پاؤں سبھی زخمی ہو گئے، اور اس سامان پر جو کشتیوں میں تھا، شاہ حسین کے آدمیوں نے قبضہ کر لیا۔ بعض عورتیں جو کشتی میں تھیں، برہنہ پا بھاگ کر لشکر میں آ گئیں۔ جو ایلچی شاہ حسین مرزا کے پاس بھیجا تھا وہ بھی لوٹ لیا گیا، اس کے بعد بادشاہ نے منعم بیگ کو شاہ حسین مرزا کے پاس بھیجا کہ ہمارا تعاقب نہ کرو اور ہمارا لحاظ کرو۔ اُس نے منعم بیگ کو یہ جواب لکھا کہ تم نے ہمارے حق میں کیا نیکی کی کہ ہم اس کا لحاظ کریں۔ الغرض اکثر لوگ پریشان ہوئے اور چلے گئے۔ بادشاہ بھکر کے سامنے خیمہ زن ہوئے۔ شاہی امراء نے عرض کیا کہ دریائے سندھ بہت وسیع ہے اس کو سلامتی کے ساتھ عبور کر لیں اور مناسب ہو گا کہ

لڑنا پڑا اور انہوں نے گجرات جانے کے لئے انہیں راستہ نہیں دیا۔ بادشاہ نے اس جگہ قیام کیا۔ اس کے بعد معلوم ہوا کہ خواص خاں جو جنگ کے ارادے سے آ رہا ہے، بیس کوس کے فاصلے پر ہے۔ یہ طے ہوا کہ اس سے لڑیں گے۔ پھر معلوم ہوا کہ الغ مرزا فریقین کے درمیان سے ہو کر گزرا ہے۔ خواص خاں وہیں رک گیا اور آگے نہ بڑھا۔ چوں کہ مرزایان مذکور کو گجرات جانے کے لئے راستہ نہیں ملا تھا، وہ خدمت اقدس میں حاضر ہو کر قدم بوسی سے مشرف ہوئے اور دونوں وہاں سے روانہ ہوئے اور اُچھ مقام کے سامنے قیام کیا۔ ایک مقتدر فرمان بخشوی لنگا کے پاس مع پرچم، نقارہ (5) اور چار ہاتھی کے بھیجا اور لکھا کہ خان جہانی کا خطاب تمہیں مبارک ہو۔ غلہ، رسد، اور کشتیاں روانہ کر دو۔ بخشوی خود خدمت والا میں نہیں گیا، مگر کشتیاں بھیج دیں۔

حوالہ جات

1- استورٹ نے اس موقع پر لکھا ہے کہ ہمایوں ملتان جانا چاہتا تھا اور اس غرض سے وہ ہزارہ گاؤں کی طرف روانہ ہوا۔

2- ''از ھمت آن حضرت دریغ نہ خواھم کرد۔''

3- جوہر نے ذکر نہیں کیا۔ لیکن دوسرے مورخین نے بتایا ہے کہ ہمایوں کشمیر جانا چاہتا تھا، مگر اپنے بھائیوں اور سرداروں کی غداری، نیز شیر شاہ کے نزدیک پہنچ جانے کی وجہ سے اس کو واپس آنا پڑا (اکبر نامہ دفتر اول صفحہ 171۔ ارسکن کی تاریخ ہند، جلد دوم۔ صفحہ 204)

4- ''جبار قلی قورچی بحضرت بادشاہ عرض کرد کہ اگر حکم باشد دست اندازی بمیرزا کامران کنم۔'' احمد الدین صاحب کے ترجمہ کی عبارت یوں ہے ''اس پر جبار قلی قورچی نے عرض کیا کہ اگر حکم ہو تو مرزا کامران کو مداخلت بے جا اور دست اندازی کا مزہ چکھایا جائے'' صفحہ 28۔

5- اصل نسخہ (الف) میں ذوالحجہ ہے۔ یہ کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ چوں کہ ابوالفضل اور دوسرے مورخین نے علم و نقارہ لکھا ہے۔ اس لئے ترجمہ میں بھی نقارہ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ استورٹ نے اس لفظ کا ترجمہ سپر کیا ہے، لیکن وہ قابل اعتبار نہیں (اکبر نامہ دفتر اول صفحہ 172 استورٹ صفحہ 29)

آٹھویں فصل

بادشاہ کا اُچھ سے بھکر کی جانب کوچ کرنا

جب بخشوی لنگا نے کشتیاں بھیجیں تو بادشاہ اوچھ پر دریا عبور کر کے منزلیں طے کرتے ہوئے بھکر پہنچے اور شاہ حسین مرزا کے باغ میں مقیم ہوئے۔ کیوں کہ وہ بادشاہ کے نام کا خطبہ پڑھتا تھا اور اس کے اجداد نے چغتائی بادشاہوں کی اطاعت کی تھی اور ذوالنون ارغون (1) کی نسل سے تھا۔ بعدازاں مرزا ہندال کو حکم دیا کہ دریا سے گزر کر مقام پاتر (2) پر پہنچے، جو سیہوان کے نواح میں تھا۔ یادگار ناصر مرزا کو حکم ہوا کہ بہیلہ (3) کے مقام پر جو بھکر سے بیس کوس کے فاصلہ پر ہے چلا جائے۔ قیصر بیگ بار بکی و میر طاہر پیرزادہ کو حکم دیا کہ ایلچی کی حیثیت سے شاہ حسین مرزا کے پاس ٹھٹھہ جائیں۔ (4) وہ جا کر شاہ حسین مرزا سے ملے۔ چوں کہ مدت دراز گزر گئی اور خبر نہ آئی، اس لئے بادشاہ نے ایک فرمان صادر کیا کہ اگر وہ ٹالتا ہے تو ہم کو لکھو کہ اس کا انتظار کریں۔ ان لوگوں نے بادشاہ کو عرضداشت بھیجی کہ وہ آ رہا ہے فکر نہ کریں۔ اس پر چند دن انتظار کیا (لیکن وہ) نہیں آیا۔ دوسرا فرمان صادر ہوا کہ اگر وہ آنے میں سستی کرتا ہے تو تم فوراً واپس آؤ، کیوں کہ ہم اچھ کے مقام پر آ گئے ہیں اور وہ (ہنوز) خدمت میں حاضر نہیں ہوا۔ اس حکم کے پہنچتے ہی قنبر بیگ درگاہ عالی کی طرف روانہ ہوا اور میر طاہر کو اس جگہ پر چھوڑ دیا۔ ایک خیمہ، ایک قالین، نو گھوڑے، ایک اونٹ اور ایک خچر نذر کر کے بادشاہ کی رکاب بوسی سے مشرف ہوا۔ (5) قنبر بیگ مذکور نے التماس کیا، ''حضور بہت جلد روانہ ہو جائیں۔ شاہ حسین مرزا رکاب بوسی کے لئے تیار تھا، لیکن جب اس کو حضور والا کے فرمان عالی شان کا مضمون معلوم ہوا تو عذر پیش کیا اور عرض کیا کہ بادشاہ تو چلے گئے ہیں، ہم ان کے پیچھے کہاں جائیں۔ اس وجہ سے نہیں آیا۔'' اس سے قبل مرزا ہندال کی ایک

قندھار کی جانب روانہ ہو جائیں۔انہوں نے فرمایا جب تک کوئی مجبوری نہ ہوگی بھائیوں کی طرف ہم نہ جائیں گے اوران کے ملک کی جانب رخ نہ کریں گے۔روشن بیگ کوکا کو حکم دیا کہ دس بارہ کوس تک دیہات میں جائیں، اور وہاں سے گائیں اور بھینسیں لائیں اوران کی کھالوں سے مشکیں تیار کریں، تا کہ اُن پر دریا کو عبور کیا جا سکے۔(چنانچہ) ایسا ہی کیا گیا۔راستہ میں ایک کشتی موجود تھی جو تردی بیگ نے اپنے قبضہ میں کر رکھی تھی، اور شاہ میرزا حسین سے دو کوس کے فاصلہ پر دریا کو عبور کیا۔ہر وہ شخص جو ایک کوس کے فاصلہ پر تھا اپنے لشکر میں آ کر مل جاتا اور وہ شخص جو اس سے زیادہ آگے بڑھ جاتا مرزا شاہ حسین کے آدمیوں کے ہاتھ گرفتار ہو جاتا۔القصہ میر خنگ اپشک آقا نے تردی بیگ سے کشتی طلب کی (اور کہا) کہ تم اپنا اسباب نکال لو اور یہ کشتی بادشاہ کے واسطے دیدو۔ تا کہ اُن کے اہل عیال دریا کو عبور کر لیں۔تردی بیگ نے اس کو مردک کہا اس نے جواب دیا کہ مردک وہ ہے جو اس قسم کے الفاظ کہتا ہے۔اس کے بعد تردی بیگ نے اپنا چابک مارا۔میر خنگ نے تلوار کھینچ کر ماری، تردی بیگ کی گھوڑے کی زین کا اگلا حصہ کٹ گیا۔آدمیوں نے بیچ میں پڑ کر علیحدہ کر دیا۔یہ خبر بادشاہ کو پہنچی۔چوں کہ میر تردی بیگ بڑے امراء میں سے تھا، بادشاہ نے اس کی دل جوئی کے لئے حکم دیا کہ میر خنگ کے ہاتھ رومال سے باندھ کر تردی بیگ کے سامنے لاؤ۔ جب تردی بیگ نے اس کا یہ حال دیکھا تو اس کے ہاتھ کھول دیئے اور عزت کے ساتھ اسے اچھی جگہ پر بٹھایا۔اور ایک گھوڑا، اور ایک خلعت اس کو عنایت کی اور تسلی دے کہ اس کو رخصت کیا۔

یادگار ناصر مرزا کا واقعہ

شاہ حسین نے مرزا یادگار سے طے کر لیا تھا کہ میں اپنی لڑکی تم کو دوں گا اور خطبہ تمہارے نام کا پڑھواؤں گا۔مرزا نے اس کو تسلیم کر لیا اور مطمئن ہو گیا۔اس کے بعد بادشاہ کی خدمت میں آیا اور قدم بوسی سے مشرف ہوا۔بادشاہ نے دیکھا کہ مرزا (یادگار) کا طرز بدلا ہوا ہے، اس سے درگزر کی۔مرزا نے بہت تکلف کے ساتھ بادشاہ کی خاطر کی اور اپنی قیام گاہ پر لا کر بھکر کے قریب ایک اچھا مدرسہ تھا، اس کے برج میں بٹھا دیا۔بادشاہ نے حکم دیا اور ایک جنگی توپ کے گولہ سے قلعہ کے اندر ایک عمارت منہدم ہو گئی، اس لئے بہت شور و شغب ہوا، اور مخالفین نے کہا کہ ان کی جانب سے ابتدا ہوئی ہے (لہٰذا) انہوں نے بھی ایک توپ چلائی اور وہ برج جس کے نیچے بادشاہ

اور یادگار ناصر مرزا بیٹھے ہوئے تھے، مسمار کر دیا۔ بادشاہ اور مرزا اندر سے نکل آئے۔ مرزا نے کہا کہ مجھے اس کا صلہ مل گیا۔ اسی اثنا میں ایک شخص نے آ کر بادشاہ کے کان میں عرض کیا کہ آدمیوں کو گرفتار کرانے کا باعث مرزا یادگار ہے۔ بادشاہ نے اسی وقت حکم فرمایا کہ یخنی تیار کریں، کچھ کھا پی کر خود روانہ ہوئے۔ مرزا مذکور نے ایک گھوڑا انقرئی زین ولگام کے ساتھ پیش خدمت کیا، اور ایک ہاتھی جس پر سوار ہو کر بادشاہ اپنی قیام گاہ تک تشریف لائے۔ خواجہ معظم نے عرض کیا کہ یہ گھوڑا بندہ کو مرحمت کر دیا جائے، اسی وقت اس کو بخش دیا گیا۔ خواجہ مذکور گھوڑے کو لے کر وہاں سے فرار ہو گیا، اور مرزا یادگار ناصر خسرو کے پاس پہنچ گیا۔ اس نے کہا کہ یہ آدمی ٹھیک نہیں، گھوڑا اس سے چھین لیا اور ایک ٹٹو اس کے حوالے کر دیا، اور کہا کہ یہ گھوڑا بادشاہ کے لشکر میں پہنچا دو (چنانچہ) ایسا ہی کیا گیا۔ دوسرے دن تاخچی بیگ اور فضائل بیگ بھاگ کر یادگار کے پاس چلے گئے۔ مرزا نے ایک خط بھیج دیا کہ جو شخص صبح تک یہاں موجود ہوگا اس کا خون اُسی کی گردن پر ہوگا۔ اس کے بعد خبر آئی کہ فضائل بیگ اپنے بھائی منعم بیگ کو یہاں سے باہر لے جانا چاہتا ہے۔ فرمایا کہ اگر آئے گا تو اپنی تباہی خود دیکھے گا۔ اس کے بعد سنا کہ منعم بیگ اور تردی بیگ فرار ہونے والے ہیں۔ تمام رات بادشاہ جاگتے رہے اور وہ بھی بادشاہ کی خدمت میں حاضر رہے۔ علی الصباح بادشاہ طہارت کے لئے گئے اور اُدھر منعم بیگ اور تردی بیگ اپنے گھوڑوں کی طرف چلے۔ روشن بیگ توشک بیگی (9) نے بادشاہ کو یہ خبر پہنچا دی کہ وہ جا رہے ہیں۔ حکم ہوا، بلاؤ، ہر چند بلایا گیا، لیکن بغیر پرواہ کئے ہوئے چلتے رہے۔ آخر کار بادشاہ خود متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ یہاں آؤ۔ اب کوئی چارۂ کار نہ تھا اس لئے واپس آئے۔ حکم ہوا کہ منعم بیگ کو حراست میں رکھیں کہ کہیں جانے نہ پائے۔ جب منعم بیگ مذکور کو نظر بند کر لیا گیا تو تردی بیگ بھی مجبور ہو کر رہ گیا۔ (بعد ازاں) اس جگہ سے روانہ ہوئے۔ قافلہ کے راستہ پر بھکر کے علاقہ میں ایک گاؤں آرو نامی واقع تھا۔ یہاں جیسلمیر کی طرف سے رسد اور غلہ آیا ہوا تھا۔ جب قافلے والوں کو خبر ملی کہ بادشاہ آ رہے ہیں، تو اُنہوں نے اسباب، غلہ اور جو کچھ سامان ممکن ہوا اونٹوں پر لاد کر فرار ہو گئے۔ (10) کچھ چیزیں رہ گئیں تھیں وہ شاہی لشکر کے ہاتھ آئیں۔ شاہی لشکر نے اس مقام پر پڑاؤ کیا اور آرام کے ساتھ وقت گزرا۔ ظہر کا وقت قریب تھا کہ وہاں سے کوچ کر کے اُچھ کی جانب چلے۔ منزل بہ منزل بغیر سامان کے بڑی دقت کے ساتھ چلے جا رہے تھے، یہاں تک کہ مئو کے مقام پر پہنچے۔ یہ پرگنہ (مئو) بھکر کے سرحد

پر واقع ہے۔ وہاں سے کوچ کر کے ایک ایسی جگہ پہنچے جہاں پانی میسر نہ آتا تھا۔ بادشاہ کی گردنی بھی پانی سے خالی تھی۔ اُنہوں نے خاکسار جوہر آفتابچی سے دریافت فرمایا کہ آفتابہ میں کچھ پانی ہے، جوہر نے عرض کیا ''ہے۔'' اس کے بعد فرمایا اس پانی کو اس بوتل میں ڈال دو۔ چنانچہ جس قدر پانی آفتابہ میں تھا میں نے بادشاہ کی بوتل میں ڈال دیا۔ اور اس کے بعد جوہر نے عرض کیا کہ عجیب مقام ہے، کہ پانی تک نہیں ملتا اور رات بھر سفر کرنا ہے۔ اگر خدمت اقدس سے جدا ہو گیا، تو غلام کا بغیر پانی کے کیا حال ہو گا۔ اس پر تھوڑا سا پانی اُس آفتابی میں اُنہوں نے ڈال دیا اور فرمایا، یہ تیرے لئے کافی ہو گا (کہہ کر) روانہ ہوئے۔ صبح کے وقت لشکر ایک تالاب کے کنارے پہنچا اور وہیں مقیم ہوا۔ غریب جوہر آفتابچی پانی سے گزر کر دوسرے کنارے گیا ہوا تھا کہ بارہ سنگھا جنگل سے نکل کر لشکر گاہ میں آ گیا۔ لوگوں نے اس کو مارنے کی بہت کوشش کی، لیکن کامیاب نہ ہو سکے، وہ بھاگ کر پانی میں گھس گیا اور بھاگا جاتا تھا کہ بادشاہ کو خبر پہنچی کہ ایک جنگلی بارہ سنگھا آیا تھا لیکن وہ بھاگ گیا، فرمایا اگر ہاتھ لگ جاتا تو اچھا ہوتا۔ پھر حضرت کی نظر جوہر پر پڑی، فرمایا (دیکھو) پانی کے دوسرے کنارے پر ایک آدمی ہے، اسے آواز دے کر کہو کہ اس جگہ سے شکار بھاگ گیا ہے اگر ہو سکے تو اس کو پکڑ لے۔ چنانچہ اس کو آواز دے کر یہی کہا گیا۔ جب خاکسار جوہر نے بارہ سنگھا کو آتے ہوئے دیکھا تو جلدی سے پانی میں کود کر عرض کیا کہ ایک ران فقیر کی ہو گی۔ بادشاہ نے کہا تم کو اختیار ہے۔ باقی کے تین حصہ کئے جانے کا حکم صادر فرمایا۔ بارہ سنگھا ابھی پانی میں تیرتا ہوا جا رہا تھا۔ جلد ہی وہ خستہ ہو گیا اور میں نے اس کو قبضہ میں کر لیا۔ (11) میں برابر اس کو دیکھتا رہا۔ یہاں تک کہ فتح بیگ کو حکم ہوا کہ اس کو پکڑ کر لے آئے۔ فتح اللہ مذکور حضرت کے حکم سے پہنچ گیا۔ اور اس کو (پکڑ کر) ذبح کر ڈالا اور بادشاہ کے سامنے پیش کیا۔ حکم ہوا کہ اس کی چار ٹانگوں میں سے ایک جوہر کو دی جائے۔ اس حکم کے بموجب ایک ران جوہر نے لے لی۔ باقی کے تین حصے کئے۔ دو حصہ اس میں سے خاصہ کے مطبخ میں بھیج دیئے گئے۔ ایک حصہ مریم مکانی حمیدہ بانو بیگم کو دینے کے لئے لائے۔ اس وقت (12) اکبر جلال الدین محمد سات مہینہ کے ان کے پیٹ میں تھے وہاں سے کوچ کیا گیا۔ اور منزل کرتے ہوئے اُچھ کے مقام پر پہنچے، یہاں سے ایک فرمان بخشوی بیگ لنگا کے نام صادر فرمایا کہ اگر تم ہمارے دولت خواہ ہو تو ہماری خدمت میں حاضر ہو جاؤ اور اپنے آدمیوں سے کہہ دو کہ غلہ وغیرہ کی رسد ہمارے لشکر میں پہنچائیں۔ لیکن اس بے وقوف سرکش

نے اس کی مطلق پرواہ نہ کی، بلکہ شاہی آدمیوں سے بھی، جو غلہ خریدنے جاتے تھے، یہ باغی لوگ جو کچھ ان کے پاس ہوتا تھا ظلم اور سختی کر کے چھین لیتے تھے۔ ڈیڑھ ماہ تک وہاں رہے۔ اور غلہ نہ ملنے کی وجہ سے جنگل میں جو سنگر (13) اور بیر کے درخت یا اُن کے بیج ملتے تھے وہی کھا لیتے تھے۔

حوالہ جات

1- اصل عبارت یہ ہے ''پرسیدند کہ جائے نامزد شدہ است عرض کردند ہنوز درمیان است۔''

2- گلبدن بیگم کے ہمایوں نامہ میں اس واقعہ کی تفصیل قدرے مختلف ہے (صفحہ 52)۔

3- مرزا ہندال کی پیدائش کی تاریخ ابوالفضل نے 2 ربیع الاول 925ھ لکھی ہے، چوں کہ اس وقت بابر نے ہندستان پر حملہ کیا تھا اس لئے اپنے اس لڑکے کا نام ہندال رکھا تھا (اکبرنامہ دفتر اول صفحہ 93، 116)۔ یہ عبارت مبالغہ آمیز ہے۔

4- شادی کی صحیح تاریخ نہ ابوالفضل نے دی ہے اور نہ گلبدن بیگم نے۔ دونوں لکھتے ہیں کہ نکاح جمادی الاول 948ھ میں ہوا۔ گلبدن کا قول ہے کہ پیر کا دن تھا اور دوپہر کا وقت کہ ہمایوں نے میر ابوالبقاء کو بلا کر اپنا نکاح پڑھوایا۔ (گلبدن بیگم، ہمایوں نامہ صفحہ 53۔ اکبرنامہ دفتر اول صفحہ 174)

5- بھکر سے روانگی کی تاریخ ابوالفضل نے غرہ جمادی الاخر اور معصوم نے غرہ جمادی الاول 948ھ بتلائی ہے (تاریخ معصومی۔ صفحہ 172 اکبرنامہ۔ قلمی نسخہ۔ ورق 94ب)

6- ہمایوں نامہ گلبدن بیگم میں میر علیقہ کو میر علیلہ لکھا ہے (صفحہ 53) اسٹوارٹ کے ترجمہ میں میر الکم ہے۔ تاریخ معصومی (مطبوعہ) میں بھی میر علیکہ ہے (صفحہ 173)

7- پیش نظر نسخوں میں ''جست اندازی'' کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ احمد الدین صاحب نے ڈیڑھ لاکھ لکھا ہے جو یقیناً غلط ہے احمد الدین صاحب نے ترجمہ یوں کیا ہے ''بادشاہ کے امیروں نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم دست اندازی نہ کریں'' یہ ترجمہ واقعات کی ترتیب اور دوسری تاریخوں کے بیانات کے مطابق نہیں معلوم ہوتا۔

8- سیوہان کا محاصرہ 17 رجب کو شروع ہوا تھا اور 17 ذیقعدہ کو ختم ہوا۔ یہ تاریخیں اکبر نامہ میں موجود ہیں (ملاحظہ ہو 176 و 178)۔

محاصرۂ سیوہان کو ترک کرنے کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ ہمایوں کے سردار غداری کر رہے تھے، مثلاً یادگار ناصر مرزا کو شاہ حسین نے بہکا کر ہمایوں کے خلاف کر دیا تھا، علاوہ ازیں رسد اور سامان جنگ کی قلت تھی۔ شاہ حسین کے حکم سے اس کے آدمیوں نے قرب و جوار کا علاقہ تباہ کر ڈالا تھا کہ مغلوں کی فوج کو ضروریات زندگی مہیا نہ ہو سکیں (دیکھو اکبر نامہ صفحہ 177)، تاریخ سندھ صفحہ 172 و صفحہ 174) محاصرۂ سیوہان کے واقعات، جوہر نے بہت اختصار کے ساتھ لکھے ہیں۔ دوسری تاریخوں میں ہم کو مفصل حالات ملتے ہیں۔ ابوالفضل کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ محاصرہ سے قبل مغل امراء کی ایک مختصر جماعت نے قلعہ سے باہر آئی ہوئی سپاہ کو شکست دی اور کمک نہ پہنچنے کی وجہ سے واپس آ گئے۔

9- احمد الدین صاحب نے روشن بیگ کو روشنک بیگ لکھا اور توشک بیگی کو ایک دوسرے شخص کا نام تصور کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں روشنک بیگ اور توشک بیگی نے بادشاہ کو اطلاع دی'' روشن بیگ خود ہی توشک بیگی کے منصب پر فائز تھا۔ (ترجمہ احمد الدین صفحہ 80۔ ارسکن جلد دوم۔ صفحہ 233)

10- پیش نظر نسخوں میں کتابت کی غلطیوں سے عبارت مہمل ہو گئی ہے۔ ترجمہ ارسکن کی عبارت کے لحاظ سے کیا گیا ہے۔ اتفاق سے اس جگہ ارسکن نے جوہر کی عبارت کا لفظی ترجمہ کیا ہے۔

11- یہاں ارسکن کے ترجمہ کو ترجیح دی گئی ہے۔ پیش نظر نسخوں کی عبارتیں یہ ہیں: ''زود زد ترسید'' (نسخۂ مملوکہ لٹن لائبریری علی گڑھ) ''زود او برسید'' (نسخہ مملوکہ مولوی ظفر حسین صاحب)

12- ''دران تاریخ''

13- ''سنگر'' ارسکن کے ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کے متعلق صحیح رائے قائم نہیں کر سکا۔ ''سنگر'' لغت میں خار پشت کو کہتے ہیں۔ لیکن سندھ میں مقامی طور پر ایک جھاڑی کو سنکر کہتے ہیں۔ اور یہاں یہی مراد ہے۔

دسویں فصل

بادشاہ کا اُچھ سے دوبارہ کوچ کرنا، ریگستان میں پھنس جانا اور بعض آدمیوں کا پانی نہ ملنے سے ہلاک ہو جانا

اب اس مقام پر سنگرا اور بیر کے درخت بھی نہیں رہے تھے۔ ایک درویش سنگر کے جنگل میں پھر رہا تھا کہ ایک قلعہ اسے نظر آیا جو جیسلمیر کی سرحد پر مالدیو کے علاقہ میں تھا۔ اس قلعہ کا نام دلاورہ (1) تھا۔ درویش مذکور بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور قلعہ کی اطلاع دی۔ حکم فرمایا مناسب یہ ہے کہ ہم اس قلعہ کی طرف کوچ کریں۔ پس وہاں سے چل کر اس قلعہ کے قرب و جوار میں پہنچ گئے۔ یہاں غلہ اور پانی بھی میسر آیا۔ تین دن وہاں قیام کیا۔ شیخ علی بیگ نے کہا کہ کیسا ہو اگر اس قلعہ پر قبضہ کر لیں۔ بادشاہ نے فرمایا کہ اس قلعہ پر قبضہ کر لینے سے میں روئے زمین کا بادشاہ نہ ہو جاؤں گا۔ اور مالدیو کی دل آزاری ہو گی۔ دو پہر دن باقی تھا کہ اس قلعہ سے کوچ (2) کیا اور اگلے دن دو پہر تک سفر کیا کہ پانی مل گیا۔ وہاں قیام کیا اور وہیں رات بسر کی۔ دو حصہ دن باقی تھا کہ اس قلعہ سے پھر کوچ کیا۔ اس دن کی دو پہر سے ساری رات کے چاروں پہر اور اگلے دن کے تین پہر متواتر چلتے رہے۔ کہیں پانی نہ ملا اور لوگ قریب قریب مردہ ہو گئے۔ ایک پہر دن باقی تھا، سب لوگ پانی کی تلاش و فکر میں تھے کہ شاید کسی جگہ مل جائے۔ اس عرصہ میں ظہر اور عصر کے مابین خدا کے فضل و کرم سے پانی سے لبریز ایک حوض نظر پڑا۔ بادشاہ وہیں مقیم ہوئے۔ خدا کا شکر ادا کیا۔ اس مقام پر خیمہ لگائے۔ بادشاہ نے مشکیں پانی سے بھروائیں اور اپنے گھوڑوں پر بندھوا لیں۔ کہ جس کو پانی کی ضرورت ہو اس میں سے پانی دے دیا جائے اور لشکر میں پہنچایا جائے۔ واپس آ رہے تھے کہ راستہ میں ایک مغل جس کے بادشاہ مقروض تھے، پانی نہ ملنے کی وجہ سے تڑپ رہا تھا اور قریب بمرگ تھا، اس کا بیٹا سرہانے بیٹھا ہوا تھا کہ بادشاہ وہاں پہنچے اور فرمایا کہ

جو کچھ تیرا قرض مجھ پر واجب ہے اگر پانی کی ایک گردنی کے عوض میں اس کو چھوڑ دے تو میں تجھ کو پانی پلاؤں۔ اس مغل نے کہا کہ اس سے مجھ کو میری زندگی (دوبارہ) مل جائے گی' اس لئے قرض پانی کی ایک گردنی کے عوض میں بخشتا ہوں۔ ایک منعم بیگ دوسرے مظفر بیگ ترکمان، تیسرے روشن بیگ کوکا گواہ ہوئے۔ بادشاہ نے اُسے پانی دیا اور مغل سیراب ہوگیا۔ (3) اس کے بعد اسے لشکر کی جانب روانہ کیا۔ اور ان لوگوں کو جو پانی نہ ملنے سے ہلاک ہو گئے تھے، دفن کیا۔ اور جو زندہ تھے ان کو سیراب کیا اور کیمپ میں پہنچا دیا۔ وہاں سے کوچ کر کے پہلور (4) کے مقام پر پہنچے اور پہلودی (5) میں مقیم ہوئے۔ وہاں کافی غلہ دستیاب ہوا۔ وہاں منزل کی۔ یہ مقام مالدیو کی حکومت میں تھا۔ اس کے بعد ایک فرمان مالدیو کے نام بھیجا۔ (مالدیو) مذکور نے عذر خواہی کی اور تھوڑا سا میدہ خدمت میں بھیج دیا لیکن اس کے خیر خواہ ہونے کا کوئی ثبوت ایسا ظاہر نہ ہوا جس سے بادشاہ کو اطمینان ہوتا۔ راجو نامی بادشاہ کا ایک دربان تھا۔ وہ بھاگ کر مالدیو کے پاس گیا اور اس نمک حرام نے مالدیو سے کہا کہ بادشاہ کے پاس لعل ہیں۔ وہ ان سے طلب کر لے، اسی دن جان محمد ایشک (6) بھی بھاگ کر مالدیو کے پاس گیا اور اس کے دل میں یہ بات جمادی کہ وہ بادشاہ سے لعل طلب کرے۔ مالدیو نے اپنے آدمیوں کے سامنے یہ قرارداد پیش کی کہ بادشاہ سے لعل طلب کرو۔ یا تو لعل دیں گے یا پھر ہمارا ملک چھوڑ کر چلے جائیں گے۔

اس وقت بادشاہ جوگی کے تالاب پڑے تھے اور منتظر تھے کہ اطراف سے مالدیو کی کیا خبر آتی ہے۔ جب یہ خبر معلوم ہوئی کہ مالدیو درپے آزار ہے اور حاضر ہونے کا ارادہ نہیں ہے، تو وہاں سے کوچ کر کے سامبھرا جھیل پر مقیم ہوئے۔ (7)

حوالہ جات

1- اکبر نامہ مطبوعہ کلکتہ و نیز اپنے ذاتی نسخہ میں ''دیوراول'' ہے جیرٹ نے دیوار اول اور کنگھم نے دراول لکھا ہے۔ تذکرۃ الواقعات کے نسخوں میں دلاورہ ہے (اکبر نامہ دفتر اول صفحہ 179 تاریخ معصومی۔ صفحہ 176)

2- دلاور پہنچے اور وہاں سے روانہ ہونے کی تاریخیں ابوالفضل نے تحریر کی ہیں لیکن ایڈیٹر کے تمام نسخوں میں نیز میرے اپنے نسخہ میں یہ عبارت ہے:

''حضرت جہانبانی بیست و یکم محرم (949) نہصد و چہل و نہ بجانب اُچھ نہضت فرمودند و از

انجاھو دھم ربیع الاولی بجانب مالدیو عنان عزیمت انعطاف دادند و در چہاردھم این ماہ قلعہ دیوار اول نزول اقبال فرمودند'' ظاہر ہے کہ اس میں کتابت کی غلطی ہے اور ایڈیٹر کا خیال ہے کہ ھژدھم کے بجائے سیزدھم ہوگا۔ تاریخ میں ہشتم ربیع الاول ہے۔ ڈاکٹر بنرجی نے ایک اور غلطی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ'' ہمایوں اُچھ سے 21 محرم کو روانہ ہوئے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس تاریخ کو وہ اُچھ کی طرف روانہ ہوا تھا (بنرجی۔ ہمایوں بادشاہ جلد دوم ص 55۔ تاریخ معصومی ص 176)۔

3- اس واقعہ کی بناء پر بعض انگریز مورخین نے ہمایوں پر بداخلاقی کا الزام لگایا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے نازک موقعہ پر اگر وہ بغیر کسی شرط کے پانی دیتا تو بہت بہتر تھا۔ لیکن ساتھ ہی ہم یہ بھی نہیں بھول سکتے کہ ان پریشانیوں میں بھی اس کو یہ خیال رہا کہ قرضہ معاف کرالے۔ افسوس کہ جوہر نے واقعات کو تفصیل سے نہیں لکھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ قرضہ کے معاملہ میں مغل سردار بھی بہت سخت گیر ہوگا اور ہمایوں کے ناقابل برداشت مصائب کے باوجود وہ قرضہ معاف کرنے پر تیار نہ ہوتا ہوگا۔ نیک دل اور مصیبت زدہ بادشاہ نے اس موقعہ سے فائدہ اُٹھایا اور اس کی جان بچا کر اپنا قرض معاف کرالیا۔ غالباً مغل سردار کے لئے بھی یہ سودا برا نہ تھا کہ رقم کے بدلے میں اُس کو دوبارہ زندگی حاصل ہوگئی۔

4- پہلور۔ اسٹورٹ نے اس کو پیلپور پڑھا ہے اور بنرجی نے پیلپور۔ اکبرنامہ (مطبوعہ کلکتہ) میں واصل پور اور اس کے غلط نامہ میں حاصل پور ہے۔ برٹش میوزیم کے تینوں نسخوں میں نیز میرے ذاتی نسخہ میں واصل پور ہی ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ تذکرۃ الواقعات کے کاتبوں نے واصل پور ہی کو بگاڑ کر پہلور کر دیا ہے (اکبرنامہ دفتر اول ص 179۔ ذاتی نسخہ 96۔ ترجمہ انگریزی جلد اول ص 372) (بنرجی ہمایوں بادشاہ جلد دوم ص 61)

5- پہلودی۔ جودھپور سے تیس کوس کے فاصلہ پر تھا (تاریخ سندھ ص 176)

6- جان محمد ایشک۔ علی گڑھ اور دہلی کے نسخوں میں ایشک کے بجائے ایشا لکھا ہے۔ اسٹوارٹ کے نسخہ میں ایشک ہی ہے۔

7- امرکوٹ پہنچنے تک کے واقعات ابوالفضل نے زیادہ تشریح کے ساتھ بیان کئے ہیں۔ (دفتر اول ص 179-182)

❁❁❁❁❁